

THOMAS VON AQUIN
UND
DAS MENDIKANTENTUM.

THOMAS VON AQUIN

UND

DAS MENDIKANTENTUM

VON

ADOLF OTT,
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE,
DIVISIONSPFARRER IN TRIER.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1908.
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 25 Novembris 1907.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Die Stellungnahme des hl. Thomas von Aquin in der Bettelordensfrage habe ich zuerst behandelt in einem Aufsatz der Zeitschrift „Pastor bonus“ (XV. Jahrg., Trier 1903, Heft 9—12: Die Bettelorden und ihre Verteidigung durch Thomas von Aquin). Demselben Gegenstande widmet die vorliegende Studie eine erweiterte und vertiefte Untersuchung. Von Anfang an war es mein Bestreben, die Anschauungen des hl. Thomas mit der Unmittelbarkeit geschichtlicher Quellen auf mich einwirken zu lassen und so die Grundlage für eine unbefangene Darstellung zu finden. Einschlägige Literatur fand ich in reichem Maße hier in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars und vor allem in der Stadtbibliothek (Abteilung Kraus). Den Verwaltern beider Bibliotheken, Herrn Professor Dr Ecker und Herrn Stadtbibliothekar Dr Kentenich, sei auch an dieser Stelle für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen herzlicher Dank gesagt. Desgleichen bin ich verpflichtet der Königlichen Universitätsbibliothek Bonn. — Die hohe theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. hat die vorliegende Arbeit als Dissertation angenommen.

Trier, im Juni 1907.

Dr **Adolf Ott.**

Vorwort.

Die Stellungnahme des hl. Thomas von Aquin in der Bettelordensfrage habe ich zuerst behandelt in einem Artikel der Zeitschrift „Pastor bonus" (XV. Jahrg., Oktober 1902, Heft 9–12): Die Bettelorden und ihre Verteidigung durch Thomas von Aquin. Denselben Gegenstand, jedoch die vorliegende Schrift eine erweiterte und vertiefte Untersuchung. Von Anfang an war es mein Bestreben, die Anschauungen des hl. Thomas mit den Konstitutionen, geschichtlichen Quellen und mehr zu ergänzen und so die Grundlagen für eine umfassendere Darstellung zu finden. Einschlägige Literatur fand ich in reichem Maße hier in der Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars und vor allem in der Stadtbibliothek (Abteilung Kloster). Den Verwaltern beider Bibliotheken, Herrn Professor Dr. Kocker und Herrn Stadtbibliothekar Dr. Kentenich, sei auch an dieser Stelle für ihr liebenswürdiges Entgegenkommen herzlicher Dank gesagt. Desgleichen bin ich verpflichtet der Königlichen Universitätsbibliothek Bonn. — Die hohe theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. hat die vorliegende Arbeit als Dissertation angenommen.

Trier, im Juni 1903.

Dr. Adolf Ott.

Inhaltsübersicht.

Kapitel I.

Einleitung.

§ 1. Die freiwillige Armut im Evangelium; geschichtliche Wandlungen in der Auffassung der freiwilligen Armut nach Inhalt und Bedeutung; Stellung der Bettelorden in dieser Entwicklung.

Von Anfang an ist der Religion des Evangeliums der Gedanke einer Armut um Christi und des Himmelreiches willen wohl vertraut gewesen. Dazu lauten auch die Worte Jesu, welche dieses religiöse Ideal aufstellen, klar und bestimmt genug. Freilich an Schwankungen im Urteil über die Bedeutung und den Inhalt dieser Armut hat es im Laufe der Geschichte nicht gefehlt.

Zunächst tauchte immer wieder die Frage auf, ob es sich um die freiwillige Armut einzelner besonders Berufener handle, oder ob nicht vielmehr eigentlich alle, die Anteil am Himmelreich haben wollten, genötigt wären oder doch als das schlechtweg Bessere es wählen sollten, arm und besitzlos zu sein. In letzterem Sinne wurde die Lehre des Evangeliums über den irdischen Besitz aufgefaßt von den extrem aszetischen Strömungen, die vor allem in den ersten Jahrhunderten gegenüber den düstern Schattenseiten der damaligen Kultur besonders stark hervortraten[1]. Sie zeigten sich auch später

[1] In den Zeiten der Urkirche hat auch der Glaube an die Parusie im weltflüchtigen Sinne gewirkt. Vgl. E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 70 71. — Im Lichte der Parusieerwartung konnten die scharfen Worte Jesu über den Reichtum leicht weltflüchtig aufgefaßt werden. Daran ist um so weniger zu zweifeln, als Jesus ja die Grenze zwischen dem rechten und unrechten Gebrauch der Weltgüter nicht selbst in eine scharfe Formel gebracht, sondern dem „Gewissen des einzelnen viel überlassen hat". Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit I, München 1903, 455.

wieder, so oft weitgehende Verweltlichung in der Kirche Platz gegriffen hatte. Dieser weltflüchtige und kulturscheue Aszetismus kann aber nicht mit den Lehren des Evangeliums sich decken, er ist nicht das echte oder ursprüngliche Christentum, so sehr dies auch in neuerer Zeit behauptet wird[1].

---

[1] Die sehr zahlreiche Literatur über die Lehre Jesu vom Besitz kann hier nicht im einzelnen aufgezählt werden. Folgende Werke seien hervorgehoben. Katholische Autoren: Winterstein, Die Lehre vom Erdengut, Mainz 1898; Weber, Evangelium und Arbeit, Freiburg 1898. Bei diesen sowie bei Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche [2], Berlin 1899, 280 ff, und bei Grupp, Kulturgesch. der röm. Kaiserzeit I 457 weitere Literatur. Protestantische Autoren: Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament, Göttingen 1897; Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage, Gießen 1903 (deutsch). Weitere Literatur bei M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II, Leipzig 1894, 273, und besonders bei Peabody. — Zum Verständnis der Worte Jesu über den irdischen Besitz müssen wir uns erinnern, daß sie gesprochen sind im Lichte bestimmter sozialer und wirtschaftlicher Mißstände (vgl. auch Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1900, 58) und vor allem unter dem entscheidenden Gesichtspunkte des alles an Wert überragenden Himmelreiches. (Über die treffenden Ausführungen von Peabody vgl. meine Besprechung in der Theol. Revue 1904, Nr 15/16, Sp. 459 ff; Mausbach, Christentum und Weltmoral, Münster 1897, 40.) — In der Neuzeit ist die weltflüchtige kulturscheue Auffassung vom Besitz Jesu dem Evangelium zugeschrieben worden vor allem von D. F. Strauß; vgl. noch die reichen kritischen Literaturangaben bei Luthardt, Geschichte der christl. Ethik, 1. Hälfte, Leipzig 1888, 70 bes. A. 1. — Über die sozialistischen Theorien siehe H. Köhler, Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung, Leipzig 1899. — Ein Werk aus neuester Zeit, das ebenfalls dem Evangelium die kulturscheue Auffassung vom Besitz, wenn auch mit gelegentlichen Klausulierungen (S. 160 161), zuschreibt, sei deshalb besonders erwähnt, weil es die ganze franziskanische Bewegung als einen Versuch hinstellt, die menschliche Gesellschaft im Sinne der Evangelien zu organisieren: Glaser, Die franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter, Münchener Volkswirtschaftliche Studien, 59. Stück, Stuttgart 1903. Vgl. die eingehende und zustimmende Besprechung von Brentano, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, N. F. XIX, Tübingen 1904, 251 ff. — Glasers Werk leidet an zwei Konstruktionsfehlern: einmal an dem eben erwähnten, daß Glaser das Evangelium als besitzfeindlich annimmt, sodann daß er übersieht, daß in der

Diese extrem aszetische Auffassung des Evangeliums ist geschichtlich wohl erklärbar, wie denn auch der extreme Aszetismus seine unbestrittenen historischen Verdienste hat. Es war oft der einzige Weg noch, um in einer korrupten oder doch hoch gärenden Zeit sittlich ethische Ideale und Forderungen zur Geltung zu bringen.

Das Evangelium verlangt weder als notwendige Bedingung des Eintrittes in das Himmelreich noch als das schlechtweg Bessere die Hingabe und den Verzicht auf irdisches Gut; wohl aber fordert es eine vorbehaltslose und gewissermaßen rücksichtslose Höherschätzung des Himmelreiches gegenüber allem irdischen Besitz. Der Gedanke an diesen darf niemals Herz und Gesinnung so erfassen und erfüllen, daß für das Himmelreich und seine Forderungen der erste Platz im Herzen verloren ginge. Deshalb die scharfen Forderungen Jesu an arm und reich, Herz und innere Gesinnung geistig gegenüber dem irdischen Besitz frei zu bewahren, so daß jeder verderbliche Konflikt zwischen Himmelreich und irdischem Besitz von vornherein vermieden wird[1].

Freilich ist es nicht möglich, alle Forderungen Jesu gegenüber dem irdischen Besitz rein geistig im Sinne einer nur inneren Loslösung aufzufassen, so oft dieser Erklärungsversuch auch seit den Tagen des Klemens von Alexandrien immer wieder gemacht worden ist[2]. Das Evangelium kennt Fälle

---

franziskanischen Bewegung die Forderung der Besitzlosigkeit nur an eine Jüngergemeinde mit besonderem kirchlichen Beruf erhoben wurde, aber nicht allgemein an die ganze Welt.

[1] Daß Jesus nicht bloß vor dem Mammonsdienst der Reichen, sondern auch dem der Armen warnt, hebt neuerdings Sommerlad (Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Ein Beitrag zur Geschichte der Nationalökonomie und zur Wirtschaftsgeschichte des ausgehenden Altertums, Leipzig 1903, 6 7) scharf hervor.

[2] Der Versuch, die Aufforderung an den Jüngling rein geistig zu deuten, wird von Paulsen sehr gut verspottet. Nach derselben Auslegungskunst könne man auch folgendes sagen: wenn eine Mutter ihrem Kinde, das ein scharfes Messer in die Hand genommen hat, zuruft: Tue das Messer weg, so bedeutet das nicht, es solle das Messer wirklich aus

des Loslösens aus irdischen, weltlichen Berufskreisen und der Hingabe des Besitzes, die als typisch für die Zukunft bezeichnet werden müssen, wie sie auch von dem Gemeinbewußtsein der Kirche stets so aufgefaßt wurden.

Diese freiwillige Armut einzelner, die hierzu berufen sind, begegnet auch ihrerseits im Laufe der Geschichte einer Reihe von Auffassungen und Fragen. Im Evangelium sind die typischen Fälle der freiwilligen Armut gefordert als Vorbedingung apostolischen Lebens; in der Folge wurde dieses apostolische Ideal aber immer stärker aufgefaßt als isoliertes Ideal für sich, so daß neben die apostolische Armut das Ideal religiös-aszetischer Armut trat, gewiß mit unter dem Einfluß all-

---

der Hand legen, sondern nur, es solle vorsichtig mit dem Messer umgehen (Paulsen, System der Ethik I ^{6}, Berlin 1903, 79 ff). — Eingehende Untersuchungen über die Stelle vom reichen Jüngling bietet F. Kössing, Der reiche Jüngling im Evangelium. Erörterungen über die Grundlehren der allgemeinen Moral, Freiburg 1868; über Klemens von Alexandrien S. 130—155. Man hat freilich beim Studium dieses anregenden Buches die Empfindung, als ob der Verfasser durch die Überfülle der Betrachtungsmöglichkeiten fast erdrückt worden sei. — In einer Gesamtwürdigung von Klemens sagt Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur II, Freiburg 1903, 50 51), Klemens vertrete eine würdigere Auffassung gegenüber der grobsinnlichen Deutung, daß der Reiche keine dringendere Pflicht habe, als seiner Güter in buchstäblichem Sinne sich zu entledigen. So zutreffend das ist und so gewiß darin an sich ein geschichtliches Verdienst von Klemens anerkannt ist, die falsche Erklärung gerade der Stelle vom reichen Jüngling wird damit nicht weggeschafft. Klemens ist eben zu sehr mit einem bestimmten Beweisziel an die Exegese dieser Stelle herangetreten; in derselben Weise, nur mit wechselndem Beweisziel, wird übrigens bis auf unsere Tage bei der Exegese gerade dieser Stelle gefehlt. Zahlreiche neuere Literatur über die Stelle vom reichen Jüngling bei H. Köhler, Sozialistische Irrlehren 61. — Über Klemens und seine Anschauungen über den Besitz vgl. noch Markgraf, Klemens von Alexandrien als aszetischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII (1901) 487—515 (Der irdische Besitz und freiwillige Armut S. 510—513); Capitaine, Die Moral des Klemens von Alexandrien, Paderborn 1903; Ernesti, Die Ethik des Titus Flavius Klemens von Alexandrien, Paderborn 1900 (vgl. Literarische Rundschau 1904, Nr 3).

gemeiner weltflüchtiger Zeitströmungen. Bis auf heute gilt die Frage: Kennt das Evangelium neben dem Ideal apostolischer Armut auch eine isoliert aufgefaßte aszetische Armut als Ideal für hierzu Berufene, und mit welchem Rechte nennt sich eine nicht direkt apostolische religiöse Armut evangelisch, d. h. im Evangelium gezeigt und gewiesen?[1]

Eine weitere Frage, die sich an die freiwillige Armut knüpft, ist die: Welcher Art soll diese Armut einzelner innerhalb der christlichen Gemeinschaft sein? Gewiß hat es immer einzelne gegeben, die das Ideal apostolischer und evangelischer Armut in völliger Besitzlosigkeit zu verwirklichen strebten. Aber als wesentliches Element der wahren evangelischen und apostolischen Armut wurde doch diese völlige Besitzlosigkeit lange Zeit nicht angesehen und gefordert. Man hatte sich — und nicht ohne sachliche Gründe — daran

---

[1] Es ist das große Verdienst der Kirche, daß sie dieses religiös-aszetische Ideal der Armut nicht einfach zurückgewiesen, sondern in ein richtiges Geleise gebracht hat, wo es den evangelischen Vorbildern analoge apostolische Aufgaben erfüllen konnte. Es handelt sich um den großen weltgeschichtlichen Prozeß, in dem es der Kirche gelungen ist, das ursprünglich weltflüchtige Mönchtum zu einem Kultur- und Kirchenfaktor ersten Ranges umzuwandeln. Vgl. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte, Gießen 1881, 27. — In geistvoller Weise hat Linsenmann in seiner „Denkschrift über die Frage der Männerorden in Württemberg", Stuttgart 1892, 51 52 diesen Gedanken ausgeführt: „Die Orden hatten in ihren Anfängen gar nicht die bewußte Tendenz, sich zu besondern Organen der kirchlichen Regierung oder Mission zu gestalten; sie dachten nicht daran, sich in öffentlichen Aufgaben nützlich zu erweisen. Ihre Absicht ging ganz und gar auf das innerliche Opfer zum Zwecke eines Lebens der Vollkommenheit in der Nachfolge Christi; sie wollten keine Rolle spielen; sie wollten nur nach den von den Alten überlieferten Grundlinien ihr Leben einrichten, um Gott zu dienen. Aber dann ist ihnen ein Schicksal zuteil geworden, wie es einstens der Herr seinen Jüngern vorausgesagt (Jo 21, 18): ‚Als du jünger warst, gürtetest du dich und wandeltest, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und führen, wohin du nicht willst.' Es ist ein höherer Wille über die ursprünglich rein beschaulichen und weltflüchtigen Aszeten gekommen und hat sie zur Teilnahme an den Sorgen der apostolischen Tätigkeit berufen, hat sie zu Mitarbeitern der Bischöfe und Priester gemacht."

gewöhnt, die evangelische freiwillige Armut darin erfüllt zu sehen, daß das einzelne Ordensmitglied keinen Besitz und kein Verfügungsrecht habe, während man es gleichzeitig für selbstverständlich hielt, daß der Ordensgenossenschaft als solcher Besitz und Eigentum zustehe, um daraus die — allerdings aszetisch bemessenen — wirtschaftlichen Bedürfnisse der Mitglieder zu bestreiten. Daß auch die Ordensgenossenschaft als solche, wenn sie die volle evangelische Armut betätigen wolle, grundsätzlich keinen Besitz haben dürfe, war in der Zeit der Entstehung der Bettelorden ein neues Ideal, eine als neu empfundene Forderung, die sich allerdings theoretisch selbst einführte mit dem Hinweis auf die alte Forderung des Evangeliums, auf das alte Ideal der von den Aposteln empfohlenen und von ihnen geübten völligen Armut. Das Aufkommen dieses Ideals apostolischer Armut und Besitzlosigkeit, das vom 12. Jahrhundert an immer schärfer sich ausbildete und immer lauter als Reformprogramm der Kirche aufgestellt und auch in der Ausführung versucht wurde[1], war nicht veranlaßt durch klügelnde Berechnung und nüchterne Erwägung. Es war eine tiefgehende religiöse Gärung auf dem zeitgeschichtlichen Boden bestimmter kirchlicher, wirtschaftlicher und sozialer Verhältnisse, was dieses Ideal apostolischer Armut geschaffen und populär gemacht hat[2]. Unter dem Einfluß der überwältigenden Persönlichkeit des hl. Franziskus wurde es schließlich für lange zum aktuellen religiösen Ideal der Zeit schlechtweg[3], das die Geister mächtig erregte und nur mit großer Vorsicht von der kirchlichen Autorität als unausführ-

---

[1] Vgl. Hausrath, Die Arnoldisten. Weltverbesserer im Mittelalter III, Leipzig 1895; Glaser, Die franziskanische Bewegung, vgl. oben S. 2 A. 1; Schnürer, Franz v. Assisi, München 1905, 10 11; Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, Freiburg i. Br. 1890, 364 (Das Zeitalter der Bettelorden); Zöckler, Askese und Mönchtum II [2], Frankfurt 1897, 471 (ähnliche Bewegungen in der griechischen Kirche S. 472). — Auf Petrus Waldes und seine Jünger sei besonders hingewiesen; vgl. S. 7 A. 3.

[2] Siehe unten § 10 u. 11. [3] Vgl. unten S. 47.

bar zuerst praktisch und dann als biblisch verzeichnet theoretisch korrigiert werden konnte, wollte die Kirche nicht die gewaltige religiöse Begeisterung nutzlos sich verzehren lassen oder in weiterem Umfange zur revolutionären Auflehnung bringen[1].

So hoch man auch den Einfluß des hl. Franz von Assisi für die Entwicklung des Armutsideals und für das Aufkommen der Bettelorden anschlagen muß, so darf man doch auch seine Bedeutung nicht überschätzen und übertreiben[2]. Wir denken hier nicht nur daran, daß der Gedanke und die Forderung apostolischer Armut schon vor Franziskus vorhanden war und in bedeutsamen Ansätzen sich zu verwirklichen strebte[3]. Was

---

[1] Die praktische Korrektur erfolgte in einem nicht immer geradlinigen Prozeß durch die päpstlichen Armutsmilderungen (s. unten §§ 2 u. 3), die schon zu den Zeiten des hl. Franz von Assisi einsetzten. Über die theoretische Korrektur s. unten S. 9 A. 1 u. S. 99.

[2] Mir scheint etwas übertrieben formuliert zu sein, was neuestens H. Felder O. Cap. (Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1904, 2 3) schreibt: „Diese Zeitströmung glücklich erfaßt, sie als erster in die richtigen Schranken gewiesen, mit klarstem Verständnis und wunderbarer Energie in der Tat übersetzt zu haben, darin besteht das ebenso ausschließliche Verdienst als die weltgeschichtliche Bedeutung des hl. Franziskus."

[3] Ob Franz durch das Vorbild der Waldenser beeinflußt wurde oder nicht, ändert nichts an der Tatsache, daß eben doch schon vor Franz bezüglich des apostolischen Armutsideals Petrus Waldes von denselben biblischen Grundanschauungen ausging wie der Heilige von Assisi. P. Beissel ist vielleicht zu ängstlich gegenüber einer gewissen Gleichstellung von Waldes und Franz in Sachen des Armutsideals (Die kulturgeschichtliche Bedeutung des hl. Franz von Assisi, in den Stimmen aus Maria-Laach XXXIII [1887] 5 ff). Die spätere dogmatische und antihierarchische Entwicklung ist eine Sache für sich. Grupp (Kulturgeschichte des Mittelalters II, Stuttgart 1895, 393) hebt hervor, daß die „Waldenser sich auffallenderweise mit den Bettelmönchen berühren", wenn er auch mit Recht beifügt, daß dieselben „echte und unechte evangelische Grundsätze bis zur Unerkennbarkeit vermischen". — Vgl. auch Sabatier, Vie de S. François d'Assisi [14], Paris 1894, 42. — Über die verschiedene Behandlung der Waldenser und des hl. Franz durch die Kurie: W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale des hl. Franz von Assisi, in Histor. Vierteljahrschrift VI (1903) 35. — Über vorfranziskanische und vorwaldensische Wanderprediger, die das Ideal der

wir sagen wollen, ist folgendes. Daß es gelungen ist, die religiöse Kraft, wie sie in der Armutsbegeisterung vorlag, zu fassen, zu leiten und der Kirche nutzbar zu machen, nachdem doch die Gefahr bestand, daß die Armutsbegeisterung in gefährlichen Armutsfanatismus umschlug, der Kirche und Kultur in gleicher Weise bedroht hätte, das verdanken wir gewiß dem religiösen Genie und dem kirchlich demütigen Sinn des hl. Franziskus, aber nicht weniger dem weisen Takt und organisatorischen Weitblick seines päpstlichen Gönners und Freundes, Gregors IX. Es ist ein eigenartiges Zusammentreffen, das doch zum Gelingen des Ganzen so notwendig war[1]. Freilich ohne Reibung gelang es nicht, die Einigung zu finden, trotz der Demut von Franz und dem Feingefühl von Gregor[2]. Und wenn es schon in der Seele des hl. Franziskus nicht ohne schweren Konflikt abging, so sollte nachher der Konflikt noch viel schärfer nach außen treten und noch lange bedeutende Erschütterungen in der Kirche hervorrufen, da auf der einen Seite ein unausführbares Ideal mit der ganzen Inbrunst aufrichtiger und begeisterter Religiosität als evangelisch berechtigt festgehalten wurde, auf der andern Seite aber die kirchliche Autorität dieses Ideal wohl praktisch rektifizierte, aber theoretisch dasselbe trotz seiner biblischen

---

Armut und Besitzlosigkeit befolgten, vgl. J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, Neue Folge, Leipzig 1906; dazu Theol. Revue 1907, Nr 9, Sp. 278 279.

[1] Über die verschiedene Auffassung dieses Verhältnisses vgl. W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale, a. a. O. 45 ff; Felten, Papst Gregor IX., Freiburg i. Br. 1886, 41 ff; Schnürer, Franz von Assisi 103 ff; Felder, Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 107. — Über das organisatorische Talent im Orden, den Bruder Elias, vgl. Lempp, Frère Élie de Cortone, in Collection d'Études et des Documents sur l'histoire religieuse et littéraire du moyen-âge III, Paris 1901.

[2] Schnürer a. a. O. 104 105. Goetz (a. a. O. 50) verwirft mit Recht die Formulierung dieses Konfliktes: es sei ein Kampf gewesen „zwischen innerer Religiosität und hierarchischer Selbstsucht“ (gegen Sabatier; vgl. Knöpfler, Die neuere Franziskusliteratur, in Theol. Revue 1903, Nr 18, Sp. 532 533).

Verzeichnung lange Zeit unangetastet ließ. Als schließlich nicht mehr begeisterte Spiritualen um ihr praktisches Lebensideal kämpften, sondern die theoretische Überspannung des Armutsideals in pharisäischer Überhebung von solchen Ordensleuten verteidigt wurde, die selbst das Ideal praktisch nicht mehr erstrebten, da kam — auch unter der Einwirkung der kirchenpolitischen Lage — die Kirche dazu, die notwendige und berechtigte theoretische Korrektur des Armutsideals vorzunehmen und die Verzeichnung der biblischen Grundlegung desselben zurückzuweisen [1].

§ 2. Die Verschiedenheit der franziskanischen und der dominikanischen Auffassung der Bettelarmut; grundsätzliche Schwierigkeiten für die franziskanische Auffassung gegenüber allen Änderungen der Armutspraxis.

Die mittelalterliche Begeisterung für das absolute Armutsideal mündete kirchlich, wie wir hervorgehoben, frühzeitig aus in die Bettelorden; im Rahmen dieser Organisationen wurde hauptsächlich der Kampf um den Inhalt und die Bedeutung der Armut ausgekämpft.

Von den beiden großen Bettelorden stand der eine, der der Dominikaner, von Anfang an dem Zeitideal der apostolischen und evangelischen Armut sehr frei gegenüber [2]. Zwar

---

[1] Die theoretische Entscheidung erfolgte durch die Constitutio Johanns XXII. „Cum inter nonnullos" (Denzinger, Enchiridion [6] n. 419). Der Satz: Christus und die Apostel hätten kein Eigentum und kein Eigentumsrecht besessen, wird als häretisch verworfen. P. Ehrle betont mit Recht, wie überhaupt Johann XXII. den Armutsstreit von einem hohen und weiten Gesichtspunkt behandelte (Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV [1888] 44). — Glaser, Die franziskanische Bewegung 151 ff. Vgl. auch unten S. 72 A. 1 am Schluß.

[2] Über die dominikanische Armut vgl. Schnürer a. a. O. 91 ff; Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte II [2], Freiburg i. Br. 1893, 402—404; Denifle, Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228, im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I 165—227 (Die Armutsfrage auf dem Kapitel zu Bologna 1220 S. 181 182). — Entwicklung der Armutsidee bei Dominikus: Felder a. a. O. 27 A. 2. — Ob direkte

war auch für ihn die zeitgenössische Armutsbegeisterung Anlaß und Anregung, die Bettelarmut zu wählen, aber diese Bettelarmut war für ihn nicht absolutes biblisch-religiöses Ideal. Es blieb ihm die Bettelarmut Mittel zum Zweck, wesentlich gewählt unter dem Gesichtspunkt der Förderung apostolischer Tätigkeit. Daß trotz dieser grundsätzlichen Stellung des Dominikanerordens zur Armut doch auch die gleich zu nennende franziskanische Auffassung Anklang und Zustimmung fand, ist bei dem gewaltigen Eindruck des religiösen Zeitideals der apostolischen Armut nicht weiter zu verwundern. Aber die grundsätzliche Freiheit kam im Dominikanerorden immer wieder theoretisch und praktisch zum Durchbruch [1]. Für die dominikanische Auffassung der Bettelarmut ist also die Frage zulässig und gegeben, ob diese technische Form apostolischen Arbeitseinkommens wirklich eine zweckmäßige ist. Änderungen und Milderungen der Armutspraxis sind für die dominikanische Auffassung nach dem Maßstab der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit zu beurteilen.

Ganz anders steht es mit der franziskanischen Auffassung des Armutsideals. Die völlige Entäußerung von irdischem Besitz, die absolute Armut war für Franz von Assisi ein biblisch-religiöses Ideal von absoluter Berechtigung und Bedeutung, ein Ideal freilich, das in seine sachlichen Konsequenzen von ihm nicht ausgedacht war. Und zwar hatte Franz die ökonomischen Konsequenzen seines Ideals sich so wenig klar gemacht, als dies der Fall war betreffs der organisatorischen Bedingungen des von ihm verlangten apostolischen Gemeinschaftslebens, oder betreffs der Folgerungen aus dem aposto-

---

Beeinflussung durch Franz von Assisi: Felder a. a. O. 22 A. 5; im Gegensatz zu Felder verneint Ehrle diese direkte Beeinflussung; es fehle an genügenden Anhaltspunkten zu dieser Annahme (Archiv III 557 A. 1).

[1] Rückkehr zur vormendikantischen Praxis: Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte II² 404; über die Reaktion dagegen und den Armutsstreit im Dominikanerorden vgl. Ehrle, Archiv III 611 ff.

lischen Beruf seines Ordens für die Pflege der Wissenschaft. Es war eine „eng großartige Gedankenwelt“ [1], in der Franz lebte. Mochte die Änderung der Armut auch noch so berechtigt und durch die Naturnotwendigkeit gefordert sein, für Franzens Ideal war eine Änderung überhaupt nicht diskutierbar, eben weil dieses Ideal nach seiner biblisch-religiösen Auffassung von absoluter Dauer und Berechtigung war. Und wenn doch notgedrungen Änderungen der Armut vorgenommen wurden, so war für Franz der innere Konflikt gegeben, dem er selbst auch einen ergreifenden Ausdruck in seinem Testamente gegeben hat [2]. Das war „der tragische Konflikt im Leben des Heiligen, daß er die Unerfüllbarkeit seines Ideals erleben mußte“ und doch an dessen Durchführbarkeit auf Grund seiner biblisch-religiösen Motivierung, seines „franziskanischen Mißverständnisses“, immer wieder glaubte [3].

Derselbe Konflikt wiederholte sich nach Franziskus' Tode bei denjenigen seiner Jünger, die eng an sein Wort sich hielten und noch weitere Armutsänderungen erleben mußten. Dabei sehen wir hier zunächst davon ab, ob alle diese Änderungen vom Standpunkt vernünftiger Notwendigkeit wirklich gefordert

---

[1] Goetz, Die ursprünglichen Ideale, a. a. O. 45.

[2] Siehe das Testament bei Boehmer, Analekten zur Geschichte des Franziskus von Assisi, Tübingen 1904, 36—40. — Über die hierher gehörige Würdigung des Testamentes: Ehrle, Archiv III 564; Schnürer, Franz von Assisi 119; Goetz a. a. O. 23 ff; Hausrath, Die Arnoldisten III 211; bes. 214—215. — Ich habe den Eindruck, als ob von der einen Seite zu viel in das Testament hineingelegt und von der andern zu wenig herausgelesen wird. Goetz hat recht, wenn er sagt, man dürfe das Testament nicht bezeichnen als „einen Protest gegen die von der Kurie herbeigeführte Entwicklung der franziskanischen Gemeinschaft zum Mönchsorden“; aber schlechtweg kann man doch nicht verneinen, daß das Testament „ein letzter Versuch des Heiligen sei, seine beiseite geschobenen Anschauungen innerhalb der neuen Verhältnisse dennoch zur Geltung zu bringen“. Vgl. noch die Schwierigkeit, die sich ergibt aus dem Verhältnis von Testament und der päpstlichen Bulle „Quo elongati“ von 1230, in welch letzterer Gregor IX. die Identität seiner Bestrebungen mit denen von Franz ausspricht. Felder, Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 87 A. 2.

[3] Goetz a. a. O. 50.

waren. Bei der großen Mehrzahl derselben und der Gesamtrichtung nach war dies sicher der Fall[1].

Die Armutsänderungen, die schon zu Lebzeiten des hl. Franz einsetzten, waren gegeben durch die gewaltige Steigerung der Mitgliederzahl, durch eine gewisse Veränderung in der apostolischen Tätigkeit und durch den damit in Zusammenhang stehenden Übergang vom Wanderleben zu festen Niederlassungen. Wirtschaftlich kam dies zum Ausdruck darin, daß der Bettel gegenüber der Handarbeit als Unterhaltsform in den Vordergrund trat und daß die völlige Besitzlosigkeit gegenüber den Wohnungen sich damals schon als unausführbar erwies.

Die Veränderung in der apostolischen Tätigkeit bezieht sich auf den Übergang von der einfachen franziskanischen Exhorte, die mit Arbeit und dienender Liebe sich verband, zum eigentlichen Predigtamt und zur Seelsorge im engeren Sinne[2]. Der Unterhalt konnte jetzt nicht mehr so erworben werden, wie es z. B. von Bruder Ägidius uns geschildert wird[3];

---

[1] Vgl. Ehrle, Archiv III 563 ff; vgl. unten § 3.

[2] Vgl. F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts I, 2. Kap., bei Sdralek, Kirchengeschichtliche Abhandlungen III, Breslau 1905, 214—241. Ehrle, Archiv III 554 ff. Theol. Revue 1906, Nr 10, Sp. 305. — Die Ausübung des eigentlichen, theologische Schulung erfordernden Predigtamtes im engeren Sinne lag nicht im ursprünglichen Plane des hl. Franz. Über den Unterschied der franziskanischen Exhorte, der sog. Sittenpredigt und der eigentlichen dogmatischen Predigt vgl. die treffenden Ausführungen von Felder, Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 33 ff 52 ff. — Mit dem Übergang zum eigentlichen Predigtamt war auch die Pflege der Wissenschaft gefordert und eingeleitet; in Franz' Plan lagen diese wissenschaftlichen Bestrebungen nicht. Gegen Felder, der das Gegenteil aus dem „apostolischen Wesenszweck" (a. a. O. 13 30 58 ff 88 u. a.) beweisen will, vgl. neuestens Seppelt, Wissenschaft und Franziskanerorden, ihr Verhältnis im ersten Jahrzehnt des letzteren, in Bd IV der von Sdralek herausgegebenen Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, Breslau 1906; ebenso M. Bihl O. S. Fr. bei der Besprechung von Felders Werk im Literar. Handw. 1905, Nr 17, Sp. 679; W. Köhler in Histor. Vierteljahrschr. 1907, 111 112.

[3] Felder a. a. O. 35. Auf seinen Reisen verdiente Ägidius sich sein Brot, wie es gerade kam, durch Holzsammeln, Traubenschneiden

es mußte schließlich der Bettel als Unterhaltsform sowohl tatsächlich wie in der Ordensregel gegenüber der Handarbeit in den Vordergrund treten[1]. Der Mißbrauch des Bettels war allerdings bei nachlassendem Idealismus eher zu fürchten als früher, wo die Arbeit bei dem dienenden Leben der Brüder von selbst gesichert schien. Es ist daher begreiflich, daß die Armut als minoritisches Ideal jetzt noch schärfer betont wird. So in der Regel von 1223[2].

Dieselbe Sorge für die Armut spricht auch aus dem Testament des Heiligen; Franz war um so ängstlicher, als die Erweiterung der apostolischen Tätigkeit und die Ausgestaltung

---

und -keltern, Nüssebrechen, Brotbacken; als Wasserverkäufer, Binsenflechter, Leichenträger. Ehrle, Archiv III 560.

[1] In der Regel von 1221 erscheint das Betteln noch als Notbehelf; n. 7 de modo serviendi et laborandi: Et cum necesse fuerit, vadant pro elemosina sicut alii pauperes (Boehmer, Analekten 7); ebenso n. 9 de petenda elemosina (Boehmer 10). Die Handarbeit als pflichtgemäße Nahrungsquelle ist scharf betont. — In der Regel von 1223 ist die Pflicht der Handarbeit (n. 5 de modo laborandi; Boehmer S. 32) nicht mehr in der gleichen Weise pointiert wie 1221; sie wird als besondere, einzelnen verliehene Gnade Gottes charakterisiert. In n. 6 (quod nihil approprient sibi fratres et de elemosyna petenda et fratribus infirmis; Boehmer 32) erscheint der Bettel schlechtweg als Korrelat der absoluten Besitzlosigkeit der Franziskaner. Vgl. Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg 1885, 78 84.

[2] Ich kann in dieser schärferen Betonung der Armut keine „Verfälschung des ursprünglichen Gedankens des Heiligen“ erblicken, wie Müller a. a. O. 83 will. Die Armut, die anfänglich nur begleitendes Moment gewesen, sei zum Mittelpunkt des Ordens geworden; sie sei in einem neuen und äußerlichen Sinn als „Kern und Stern der Regel, als die Summe des Evangeliums“ aufgefaßt worden, nachdem das eine Moment der Nachfolge der Apostel, das allgemeine Predigtrecht, dem Gros des Ordens genommen worden. — Gewiß lag dem Übergang zum eigentlichen Bettelorden eine gewisse Ablenkung vom minoritischen Ideal des hl. Franziskus zu Grunde: die über die franziskanische Exhorte hinausreichende apostolische Wirksamkeit, welche die regelmäßige Handarbeit unmöglich machte und zum regelmäßigen Bettel führte. Aber es ist diese Erweiterung der apostolischen Tätigkeit keine „Verfälschung“ des ursprünglichen Gedankens des Heiligen zu nennen. Es liegt hier einer von den Kompromissen vor, die Franz mit vernünftigen Erwägungen eingehen mußte. Vgl. S. 14 A. 1.

der Genossenschaft zum Bettelorden eine gewisse Ablenkung von seinem ursprünglichen minoritischen Ideal darstellt[1]. Bezüglich der Niederlassungen hatte Franz bestimmt, daß sie den Brüdern in keiner Weise zugehören oder zugesichert sein sollten; mit der Zunahme fester Wohnsitze wurden die Schwierigkeiten und die Unmöglichkeit dieses Verbotes immer mehr empfunden. Was später Regel wurde, damit mußte in einem bestimmten Falle selbst Franz sich begnügen: mit der Fiktion, daß das Haus ja nicht den Brüdern zu Eigentum gehöre, sondern dem Kardinalprotektor[2].

Nach dem Tode von Franz gingen die Änderungen in der Armutspraxis noch weiter. Zunächst handelte es sich darum, die ökonomische Existenz und Ausdehnungsfähigkeit des Franziskanerordens zu sichern. Neben dieser wirtschaftlichen Notwendigkeit war freilich auch frühzeitig ein Nachlassen des alten Idealismus in der Richtung auf Milderung der Armutspraxis wirksam. Eine Reihe der unter päpstlicher Leitung eingeführten Änderungen waren wirtschaftlich absolute Notwendigkeiten, von andern aber ist zu sagen, daß sie für die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit des Franziskanerordens nicht erforderlich waren und sicher mit dem Geiste des franziskanischen Armutslebens in schlechtem Einklang standen. Bei einzelnen Änderungen wieder ist es schwer zu bestimmen, in welche Klasse sie gehören.

Die Mehrzahl im Orden, die Kommunität, wollte grundsätzlich Armutsmilderungen, soweit sie in legaler Form getroffen waren, freilich in verschiedener Weise. Die laueren Elemente begnügten sich, die Armutsmilderungen mit juristischen Fiktionen gegenüber dem strengen Franziskusideal zu decken. Die ernsteren Elemente waren sich bewußt, unter dem Druck ökonomischer Notwendigkeit gehandelt zu haben, als sie die

[1] Eine gewisse Mißstimmung mit dieser Ablenkung vom minoritischen Ideal mit seiner Verbindung von Handarbeit und Exhorte kommt im Testamente n. 5 (Boehmer, Analekten 37) zum Ausdruck.

[2] Ehrle, Archiv III 584 A. 4.

päpstlichen Armutsmilderungen erbaten und erhielten; sie traten auch auf dem Boden dieser Milderungen für eine weitgehende Lebensstrenge ein. Eine logisch klare Stellung zu dem Armutsideal des hl. Franziskus hatten diese gemäßigten Konventualen, als deren idealer Typus der hl. Bonaventura betrachtet werden kann, freilich nicht[1]. Solange man an der theoretischen Überschätzung des Armutsideals, an dem „franziskanischen Mißverständnis“, festhielt, war die Logik auf seiten der Reformpartei, die Rückkehr zur alten Strenge der Armut verlangte. Die Wucht nüchterner ökonomischer Erwägungen empfanden diese Spiritualen nicht, weil sie in eschatologische Schwärmereien verstrickt waren[2]. Um so unerbittlicher zogen sie die logischen Konsequenzen aus dem auch von der Kommunität gleicherweise anerkannten und absolut aufgefaßten Armutsideal, und diese Konsequenzen waren keine andern als die Forderung der Rückkehr zur alten Strenge, weil irgend eine Änderung mit dem absolut aufgefaßten Ideal sich überhaupt nicht verträgt[3]. Die spiritualistischen Theoretiker[4], Petrus Johannis Olivi und seine Schüler Angelus von Clarino und Ubertin von Casale, waren so lange grundsätzlich nicht zu widerlegen, als dem Armutsideal nicht seine absolute Be-

---

[1] Vgl. zur Charakterisierung des hl. Bonaventura Ehrle, Archiv III 591.

[2] Weite Kreise der strengen Richtung im Franziskanerorden waren eifrige Anhänger des Joachimismus; sie lebten und zehrten von dessen apokalyptischen Träumereien. Vgl. Ehrle, Joachim von Floris, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 1471 ff.

[3] Vgl. z. B. die charakteristische Stelle aus der Epistola excusatoria des Fr. Angelus von Clarino (Ehrle, Archiv I 522).

[4] Vgl. die verschiedenen eingehenden Untersuchungen von Ehrle, Archiv I—IV. Die zusammenfassende Darstellung: Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften, ebd. III 409—453. Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, ebd. I—IV. Über Angelo von Clarino: Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen, ebd. I 508 ff; — II 106 ff 249 ff. Über Ubertin von Casale neuestens E. Knoth, Ubertino von Casale, Marburg 1903; J. Chr. Huck, Ubertin von Casale und sein Ideenkreis, Freiburg i. Br. 1903. Dazu Sauer in Theol. Revue 1905, Nr 19, Sp. 2 (Aus den Tagen Bonifaz' VIII.).

deutung genommen war. Das geschah erst im sog. theoretischen Armutsstreit durch päpstliche Lehrentscheidung[1].

§ 3. Die legale Armutspraxis im Franziskanerorden zur Zeit des hl. Thomas von Aquin.

Wir beabsichtigen im folgenden die Anschauungen des hl. Thomas von Aquin über die Armut der Bettelorden darzustellen. Zu dem Behufe erscheint es notwendig, vorerst noch zu zeigen, welche tatsächliche und „gesetzliche" Armutspraxis bei den Bettelorden zur Zeit des hl. Thomas bestand; und zwar kommen hier in Frage die durch die Päpste vorgenommenen bzw. gebilligten Armutserleichterungen im Franziskanerorden[2]. Die Würdigung der Dominikanerarmut war von vornherein von eventuellen notwendigen Erleichterungen im einzelnen unabhängig.

Was nun die durch die Päpste approbierten Milderungen der Franziskanerarmut angeht, so waren sie wirksam nach einer doppelten Richtung, „zunächst durch Sicherung der den Brüdern zum Nießbrauch überlassenen, beweglichen und unbeweglichen Habe, sodann durch Vorsorge für leichtere Gewinnung der nötigen Almosen" [3]. Die Wohnungen der Franziskaner mochten noch so arm und einfach sein, in irgend einer Form mußten sie ihnen doch schließlich gesichert werden. Kein Geld annehmen[4], nicht für die Zukunft irgendwie sorgen,

---

[1] Siehe oben S. 9, A. 1. — Die Dekretale Exiit qui seminat Nicolaus' III. (vgl. unten S. 19) hatte mit ihrer vermittelnden Tendenz die Frage nicht entschieden genug angegriffen, durch ihre theoretische Konzession an die Spiritualen sogar noch scharfe Kämpfe hervorgerufen. Vgl. Glaser, Die franziskanische Bewegung 120 ff.

[2] Wir folgen hierbei vor allem den Untersuchungen P. Ehrles; besonders in der zusammenfassenden Darstellung: Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen: Archiv III 553—624; IV 1—201.

[3] Ehrle, Archiv III 582.

[4] „Nach der schnellen und weiten Ausdehnung des Ordens, bei welcher zumal in den größeren Städten Niederlassungen gegründet wurden, zeigte es sich bald, daß unter der städtischen Bevölkerung Naturalien nicht so

ließ sich auf die Dauer überhaupt nicht halten, weil es unmöglich gewesen wäre. „Man denke sich nur aus, daß Tausende von Minoriten in vollständiger Besitzlosigkeit leben sollten, angewiesen auf die Wohltätigkeit der Bevölkerungen, daß sie kein ständiges Heim haben sollten auch im fremden Lande — dem stellte sich nicht nur die menschliche Schwachheit der Minoriten, sondern auch der Egoismus der übrigen Welt entgegen. Die Erwerbung von festen Wohnstätten als Ausgangspunkt ihrer Tätigkeit, die Erwerbung eines gewissen Besitzes zur Sicherung ihrer Unabhängigkeit, die Erlangung päpstlicher Privilegien — das alles entstand gleich der festeren Organisation des Ordens wie eine Notwendigkeit.“ [1]

Für die in Frage stehenden Armutsmilderungen kommen hauptsächlich folgende päpstliche Erlasse in Betracht: 1. Die Erklärung der Franziskanerregel durch Gregor IX. vom 28. September 1230 „Quo elongati a saeculo“ [2]; 2. die Erklärung der Regel durch Innozenz IV. vom 14. November 1245 „Ordinem vestrum illo prosequentes affectu“ [3]; 3. die Dekretale Nikolaus' III. vom 14. August 1279 „Exiit qui seminat“ [4].

Gregor IX. regelte zunächst die Annahme von Geld. Die Brüder sollten einen Freund bestellen dürfen, der die für sie bestimmten Geldalmosen entgegennimmt und verwaltet, immer noch als Eigentum der Geber, nicht der Brüder. An diesen Freund sollten sich die Brüder als an den Stellvertreter (nuntius) der Almosengeber wenden dürfen zur Bestreitung des nötigen Lebensunterhaltes. Der Buchstabe der Regel blieb bei dieser Einrichtung gewahrt, insbesondere auch, insofern

---

leicht wie auf dem Lande zu erhalten und die zur Einrichtung der ausgedehnteren Konvente und Oratorien erforderlichen mannigfaltigen Gegenstände nur schwer direkt durch Bettel zu erlangen waren“ (Ehrle, Archiv III 583).

[1] Goetz a. a. O. 47.

[2] Sbaralea, Bullarium Franciscanum I, Rom. 1759, 68.

[3] Ebd. 400. [4] C. 3 in VI, 5, 12.

die Brüder hierbei vor der äußeren Berührung mit Geld bewahrt blieben. Aber sachlich war es doch nur eine Fiktion, mit der das alte Franziskusideal aufrecht erhalten wurde. Gewiß war mit dieser Milderung noch eine große äußere Lebensstrenge zu vereinen.

In der Eigentums- und Besitzfrage bestimmte Gregor IX., daß an Werkzeugen, Büchern und unentbehrlichen Mobilien den Brüdern der Gebrauch zustehen sollte; das Eigentum der Immobilien sollte den Gebern verbleiben.

Noch weiter ging Innozenz IV.; die Brüder sollten sich an den Nuntius wenden dürfen nicht nur zur Befriedigung der nötigsten Lebensbedürfnisse (pro necessitatibus), sondern zur Beschaffung sonstiger Erleichterungen (pro commodis)[1].

Bezüglich der Besitzlosigkeit verfügte Innozenz IV., daß von sämtlicher im Gebrauch der Brüder befindlichen Habe das Eigentumsrecht der römischen Kirche zustehen solle, sofern die Geber sich dasselbe nicht selbst vorbehalten hätten; von dieser Habe sollte nichts ohne Einwilligung des Ordensprotektors veräußert werden können. Statt der letztern Bestimmung verfügte eine Ergänzung vom 19. August 1247 die Einrichtung der Prokuratoren (syndaci), welche im Namen und mit Vollmacht der römischen Kirche die dem Orden zugewandte Habe nach den Weisungen der Brüder verwalten, veräußern und umtauschen sollten[2].

Mit dem Institut des Nuntius und des Syndakus ist die Armutspraxis der Kommunität in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts äußerlich gekennzeichnet; es ließ sich damit sehr wohl ein wahres Armutsleben führen, das auf den täglichen Bettel für seinen Unterhalt angewiesen war. Das Institut der Prokuratoren war notwendig, auch wenn es sich nur um das Kloster, einen bescheidenen Garten und die Kirche handelte; der Nuntius sollte keine Rentenfonds ansammeln und das täg-

[1] Über die ablehnende Stellung des Ordens zu dieser Erleichterung siehe Ehrle, Archiv III 584.

[2] Ebd. 585.

liche Betteln nicht unnötig machen, sondern nur für die allernächsten Bedürfnisse, die außerordentlicherweise auftreten konnten, Geld bereit halten[1].

Freilich konnte der Buchstabe dieser Einrichtungen auch ausgebeutet werden; wo die laxeren Elemente der Kommunität zur Herrschaft kamen, war dies der Fall, und die ganze Bettelarmut bestand schließlich hauptsächlich darin, daß man den Syndakus und den Nuntius als Armutsfiktion vorschob[2].

Es ist daher begreiflich, daß aus der Mitte der ernster gesinnten Mitglieder der Kommunität heraus das Verlangen sich regte, diese päpstlichen Privilegien müßten einer Revision unterzogen und schärfer umgrenzt werden. Dies geschah durch die Dekretale Nikolaus' III. „Exiit qui seminat" vom 14. August 1279. Der Standpunkt der damaligen Ordensobservanz wurde darin durchweg festgehalten. „Alle wesentlichen Punkte, der Nuntius, die Übertragung des Eigentumsrechtes an die römische Kirche, der Prokurator, werden bestätigt; nur werden diese Erleichterungen etwas mehr umgrenzt, als es bisher der Fall war. Das zu weit gehende Zugeständnis Innozenz IV. ‚pro commodis' wird stillschweigend zurückgenommen, die Annahme von liegenden Gütern deutlich untersagt, die Ansammlung von Geldalmosen in den Händen des Nuntius auf die wirklichen und gegenwärtigen Bedürfnisse beschränkt, die Befugnisse der Prokuratoren werden zumal in Bezug auf die Vermächtnisse genauer formuliert."[3]

Der Streit über die Franziskanerarmut war damit allerdings immer noch nicht zur Ruhe gekommen. Doch beschäftigt uns die weitere Gestaltung der Dinge, wie sie vor allem vom Beginn des 14. Jahrhunderts an sich vollzog, hier nicht. Wir wollen bloß zeigen, welchen tatsächlichen Verhältnissen Thomas von Aquin gegenüberstand, als er die Angriffe auf das Armutsleben der Bettelorden zurückwies, die

---

[1] Ebd. 594—595. — Beurteilung des legalen Teiles der Kommunität ebd. 597—598.

[2] Ebd. IV 48. [3] Ebd. III 586.

Bettelform des Arbeitseinkommens für diese Orden verteidigte und das Armutsideal derselben überhaupt systematisch würdigte.

Kapitel II.

§ 4. Literargeschichtliches zu den Ausführungen des hl. Thomas über die Mendikantenarmut.

Der hl. Thomas von Aquin hat an verschiedenen Orten Stellung zur Armut der Bettelorden genommen; es kommen in Frage teils Gelegenheitsschriften teils seine großen systematischen Werke, die „Summa theologica“ und die „Summa contra gentiles“.

Bei den ersteren handelt es sich um die Streit- und Verteidigungsschriften, mit denen Thomas in den Kampf eingriff, der sich in den fünfziger Jahren des 13. Jahrhunderts von der Universität Paris aus gegen die Bettelorden erhoben hatte. Ursprünglich ein Streit um die theologischen Lehrstühle, wurde daraus ein scharfer Kampf gegen die Bettelorden und ihre Armut überhaupt. Zündstoff war an sich genug vorhanden. Die Hauptquelle der Kämpfe lag in der Schwierigkeit, so mächtige freie Korporationen, wie die Mendikanten sie darstellten, mit ihrer apostolischen Tätigkeit in die ordentliche und bis dahin bestehende hierarchische Organisation einzugliedern; es geht nicht an, einfach den „Neid“ der älteren Genossenschaften und des Weltklerus als Ursache des Kampfes zu bezeichnen [1].

---

[1] So Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte II[4], Freiburg 1904, 634; auch Michael (Geschichte des deutschen Volkes III[1—3], Freiburg 1903, 87) kennt nur „die Eifersucht der Theologieprofessoren“ als Grund des Kampfes. Vgl. dagegen die objektive Würdigung des ganzen Streites von Klemens Bäumker, Wilhelm von St Amour, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII[2], 1585—1586. Eine eingehende Geschichte des Streites findet sich bei Tillemont, Vie de Saint Louis, par Gaulle VI (Collection d'ouvrages publiés par la Société de l'Histoire de France, 23. Paris 1851) 135—228. In seinem „Universitätsstreit“ mit Kaufmann macht Denifle die Bemerkung (Histor. Jahrb. X

Hier interessiert uns jedoch diese Seite des Kampfes nicht; für uns kommt nur die Wendung desselben zu einem Angriff auf die Armut der Bettelorden in Betracht. Dieser Angriff war im gewissen Sinne durch die ganze Bewegung schon vorbereitet. Von Anfang an konnte man, besonders unter dem Eindruck von Mißbräuchen, der Bettelform des apostolischen Arbeitseinkommens mit geteilter Ansicht gegenüberstehen. Was aber den Keim der Zwietracht in sich trug und die Opposition jeder Zeit hervorrufen konnte, das war die theoretische Überschätzung des Armutsideals, wie sie der franziskanischen Auffassung von vornherein eigen war, und das war ferner der Umstand, daß selbst die dominikanische Wertung der Armut im Urteil über den Besitz der Weltgeistlichkeit gelegentlich zu weit ging. Als nun gerade mitten im Universitätsstreit diese theoretische Überschätzung des Armutsideals im Zusammenhang mit apokalyptischen Schwärmereien literarisch hervortrat, da ist es begreiflich, daß die Gegner der Mendikanten sich diese Angriffsfläche nicht entgehen ließen. Damals nämlich (1254) publizierte der Franziskaner Gerhard von Borgo San Donnino seinen „Introductorius in evangelium aeternum", eine Art Einleitung zu den drei Hauptschriften des Joachim von Floris, worin er das Armutsideal und den Beruf der Bettelmönche überhaupt in einem schiefen Licht erscheinen ließ. Tatsächlich waren auch sehr weite Kreise der strengen Richtung im Franziskanerorden eifrige Anhänger des Joachimis-

---

[1889] 89), daß jeder, der nicht im stande ist, aus neuen Quellen zu schöpfen, am besten einfach auf Tillemont verweise. Neues Material hat vor allem Denifle zugänglich gemacht in seinem Chartularium Universitatis Parisiensis. Tom. I ab anno 1200—1286, Paris 1889. Eine neue Darstellung hat F. X. Seppelt unternommen; bis jetzt sind zwei einleitende Studien erschienen. Siehe oben S. 12, A. 2. Vgl. auch H. Felder O. Cap., Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 216 ff; dort auch neuere französische Literatur über den Universitätsstreit. Über den Streit zwischen Welt- und Ordensklerus um die Pfarrrechte vgl. C. Paulus, Welt- und Ordensklerus beim Ausgang des 13. Jahrhunderts im Kampfe um die Pfarrrechte, Essen 1900.

mus; sie lebten und zehrten von dessen apokalyptischen Träumereien und überspannten im Zusammenhang mit diesem Mystizismus sowohl Form und Wert ihres Armutsideals als auch Bedeutung und Aufgabe ihres Ordens[1]. Hier muß aber gleich beigefügt werden, daß die Pariser Professoren in ihren Exzerpten aus Gerhard, die sie als Anklagematerial benutzten, auch eine Reihe Sätze fälschlich dem Buche zur Last legten[2].

Die Seele der Bewegung auf seiten des Weltklerus war der hochangesehene, im Beginn des Kampfes noch zum päpstlichen Kaplan ernannte Wilhelm von St Amour.

Der literarische Angriff gegen die Mendikantenarmut setzte ein im Jahre 1256 mit dem Buch Wilhelms von St Amour: De periculis novissimorum temporum. Das Buch selbst hat uns nicht vorgelegen. Es ist zwar später auch im Druck erschienen; so unter den gesammelten Werken Wilhelms von St Amour, die 1632 unter Angabe eines falschen Druckortes zu Paris herausgegeben wurden; aber schon 1633 verordnete Ludwig XIII. den Einzug derselben und verbot bei Todesstrafe den weiteren Verkauf. Es ist daher begreiflich, daß sie sehr selten geworden sind[3]. Wir geben den Inhalt, soweit er auf das Armutsideal der Mendikanten sich bezieht, nach der Darstellung Raumers in seiner „Geschichte der Hohenstaufen“[4] und nach den Notizen des Artikels von Pfender, Wilhelm von St Amour, in der Protestantischen Realenzyklopädie[5].

---

[1] Vgl. Ehrle, Joachim von Floris, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon VI² 1471 ff.

[2] Vgl. Denifle, Das evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni, in Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 49—99.

[3] Von den Schriften Wilhelms hat mir nur vorgelegen der „Liber de antichristo“, enthalten in Martène-Durand, Vet. script. amplissima collectio IX, Paris. 1733, 1273 ff; vgl. dazu Bäumker, Wilhelm von St Amour, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII² 1585—1586.

[4] III, Leipzig 1824, 7. Buch, 7. Hauptstück: Die Bettelmönche.

[5] XVII² 137.

Danach war Wilhelm kein Gegner der klösterlichen Armut überhaupt; er anerkennt den Beruf, um Christi willen alles zu verlassen, verlangt aber, daß man dann entweder von seiner Hände Arbeit sich nähre oder in ein Kloster trete, das für einen sorge. Betteln im Falle der Not sei etwas anderes als es zur Regel machen und ein Verdienst darein setzen. Von jeher habe man Bettler, die arbeiten könnten, mit gerechter Schande belegt und durch die weltliche Obrigkeit bestraft. Jesu nachfolgen heiße seine guten Werke tun, arbeiten und nicht betteln. Dieses Betteln um seine Notdurft bringe viele Gefahren: es mache Schmeichler, Verleumder, Lügner. Das Erlauben seitens der Kirche an einzelne Regularen sei etwas anderes als das Gutheißen einer Massenerscheinung, bei der es auch mit der Freiwilligkeit der gebettelten Gaben eigentümlich bestellt sei. Gegen diese Angriffe erhoben sich auf seiten der Mendikanten keine Geringeren als Thomas von Aquin und Bonaventura. Der Kampf endete vorläufig nach verschiedentlichem Hin- und Herschwanken 1260 mit der Verurteilung und Verbannung Wilhelms; aber seine Schüler und Freunde setzten den Angriff fort, neue Verteidigungsschriften folgten. So erschien 1269 wohl die beste Verteidigungsschrift Bonaventuras, die „Apologia pauperum“ [1]. Es dauerte immerhin eine Zeitlang und, um das gleich zu sagen, es waren immerhin noch die großen positiven Leistungen der Mendikantenkorporationen und ihrer Mitglieder erforderlich, ehe es den Mendikanten gelang, in „der öffentlichen Meinung den Sieg davonzutragen“ [2].

Thomas von Aquin beteiligte sich an der Verteidigung der Mendikantenarmut mit drei Schriften: a) Contra impugnantes Dei cultum et religionem (ed. Rom. 1570, opusc. 19); b) De perfectione vitae spiritualis (ed. Rom. 1570, opusc. 18);

---

[1] Bonaventura opera omnia tom. VIII (1898) der Ausgabe „ad Claras Aquas“.

[2] Hergenröther, Kirchengeschichte II[4] 634.

c) Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu (ed. Rom. 1570, opusc. 17)[1].

Die erste Schrift: Contra impugnantes Dei cultum et religionum, ist verfaßt 1256 oder 1257[2]. Aus einer Angabe Heinrichs von Herford in seinem Chronikon scheint hervorzugehen, daß diese Schrift eine Wiedergabe dessen ist, was Albert der Große in der Verhandlung vor der römischen Kurie zu Anagni, wohin 1256 die Parteien in dem Universitätsstreit beschieden waren, gegen Wilhelm von St Amour ausgeführt hatte. Thomas von Aquin habe nämlich, so berichtet Heinrich, nach der Verhandlung die Argumente seines Meisters gesammelt und in einer besondern Schrift vereinigt[3].

Die dritte Schrift: Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu (opusc. 17) ist verfaßt um 1270 bis 1271[4]; schon früher muß die zweite Schrift: De perfectione vitae spiritualis (opusc. 18), geschrieben sein, da sie in Opusculum 17 erwähnt wird.

Diese Schriften des hl. Thomas tragen durchaus die Kennzeichen von Kampfesschriften; man kann aber nicht sagen, daß sie übertrieben heftig seien, besonders wenn man bedenkt, daß Thomas nicht in akademischer Ruhe über theoretische Wahrheiten sich ausläßt, sondern sehr praktisch engagiert war sowohl bezüglich der Existenz als bezüglich der apostolischen, besonders wissenschaftlichen Tätigkeit seines Ordens. Großen Kampfesmut und zugleich Liberalität gegenüber dem Gegner verrät der Schluß von Opusculum 17: „Si quis autem his contradicere voluerit, non coram pueris garriat, sed scribat

---

[1] Opp. omnia, ed. Vives, Paris. 1882 ff, XXIX; wir zitieren der Kürze halber im folgenden nicht den Titel der Schrift, sondern, wie üblich, die Opuskelnummer der römischen Ausgabe von 1570.

[2] Vgl. Mausbach, Thomas von Aquin, in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XI[2] 1626 ff.

[3] Michael, Geschichte des deutschen Volkes III[1-3] 88.

[4] So nach Denifle-Chatelain, Chartul. I 497 ff; vgl. Mausbach a. a. O. oben A. 2.

et scripturam proponat in publico, ut ab intelligentibus diiudicari possit, quid verum sit et si quid erroneum est, auctoritate veritatis confundetur." Die eigentlich wissenschaftlich-systematische Entwicklung ist von Thomas weniger beabsichtigt; sie kommt indes zu ihrem Recht vor allem im Opusculum 18 bei der Entwicklung des Wesens und der verschiedenen Formen der evangelischen Räte. Im übrigen aber handelt es sich doch mehr um Registrierung und Gruppierung aller möglichen Einwürfe und Angriffe gegen die Mendikanten und deren Widerlegung; wir könnten die Schriften modern als „Magazin für volkstümliche Apologetik der Mendikanten" bezeichnen, und wir zweifeln nicht, daß sie auch tatsächlich lange als solches gedient haben [1].

Was die materielle Beweisführung angeht, so beruht sie ganz entsprechend der ersten Entstehung des Ideals der Mendikantenarmut vornehmlich auf der Betonung einzelner, isoliert behandelter Bibelstellen, aus deren buchstäblicher Be-

[1] Zu diesem Behufe wurden noch im 18. Jahrhundert Sonderausgaben der Verteidigungsschriften des hl. Thomas zusammen mit denen des hl. Bonaventura veranstaltet. So z. B. Soldati, SS. Thomae et Bonaventurae opuscula adversus Guillelmum de St Amore I, Romae 1773. Es ist auf der andern Seite begreiflich, daß die Feinde der Mendikanten gegen dieses Verteidigungsarsenal sich wandten und die Ausführungen des hl. Thomas und des hl. Bonaventura in ihrem Werte herabzusetzen suchten. Die Synode von Pistoja ging darin sicher zu weit, und deshalb ist folgende Zensurierung wohl verständlich: „Item, in eo, quod subiungit sanctos Thomam et Bonaventuram sic in tuendis adversus summos homines mendicantium institutis versatos esse, ut in eorum defensionibus minor aestus, accuratio maior desideranda fuisset; scandalosa, in sanctissimos doctores iniuriosa, impiis damnatorum auctorum contumeliis favens" (Propos. 81 Synodi Pistorien. damn. a Pio VI. per Constitutionem „Auctorem fidei" 28. Aug. 1794; Denzinger, Enchiridion [6] n. 1444). Wegen dieser Zensurierung braucht man nun aber in der Wertschätzung der fraglichen Schriften nicht zu sehr nach der günstigen Seite sich drängen lassen. Die objektive nüchterne Prüfung ist dem Katholiken durch obige Zensur nicht verwehrt. Auch der Katholik kann mit dem Protestanten Möller (Lehrbuch der Kirchengeschichte II [2] 410) darin übereinstimmen, daß bei Thomas die Rechtfertigung des Bettels „ziemlich gewunden" ist. Jedenfalls gilt dies von der biblischen Begründung.

deutung argumentiert wird. Nur einige Beispiele für viele: so wird die Berechtigung der Bettelmönche, ihren Unterhalt zu betteln, bewiesen „exemplo Christi, in cuius persona in Ps 39, 18 dicitur: Ego autem mendicus sum et pauper“ (opusc. 19, p. II, c. 47). Ebendaselbst wird der Bettel Jesu bewiesen aus den Worten: „Zachaee, festinans descende, quia hodie in domo tua oportet me manere.“ Es ist begreiflich, daß auch die Gegner um Gegenargumente aus isolierten Bibelstellen nicht verlegen waren, wenn auch manche der von Thomas angeführten Angriffe fingiert sein mögen. Im opusc. 19, p. II, c. 32 zitiert er den Einwurf aus Ps 36, 25: „Non vidi iustum derelictum nec semen eius quaerens panem. Ergo illi qui mendicando panem quaerunt, non sunt semen iusti, i. e. Christi.“ In seiner Antwort betont Thomas, daß der Psalmist den Fall der freiwilligen evangelischen Bettelarmut bei der Formulierung obigen Satzes nicht berücksichtigt habe, weil er eben wahrscheinlich zu den Zeiten des Psalmisten nicht vorgekommen sei, „quia perfectionis opera tempori gratiae servabantur“. — Ein weiterer Einwurf lautet: „Omnino indigens et mendicus non erit inter vos“ (Dt 15, 5). Originell und wie beabsichtigte Bosheit erscheint es, wenn die Gegner das von den Mendikanten geübte Beweisverfahren aus isolierten, buchstäblich verstandenen Bibelstellen gegen deren Selbstverteidigung benutzten. So in einem Einwurf aus Mt 10, 14[1].

Ist es auch nicht ohne Interesse, dieses geistreiche Gedankenspiel hin und her zu verfolgen, so wirkt es schließlich doch ermüdend. Die Vorliebe für scharfe Distinktionen verleiten selbst einen Thomas gelegentlich zur Produktion oder Reproduktion von Spitzfindigkeiten.

---

[1] „Dominus apostolis mandat: Quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris; et hoc idem habetur Lc 9. Ex quo videtur quod apostoli et apostolici et perfecti viri non debeant litigare, si in aliqua civitate vel castello vel aliqua societate non recipiantur“ (opusc. 19, p. III, c. 27).

Außer diesen drei Streitschriften hat Thomas auch in seinen großen systematischen Werken über die Bettelarmut der Mendikanten sich ausgesprochen. Von der Summa theologica kommt in Betracht 2, 2, q. 184—188. Von der Summa contra gentiles l. 3, c. 131—135[1].

Das gesamte Material, das Thomas über die Bettelarmut der Mendikanten bringt, berührt drei nicht immer kombinierbare Gedankenkreise und beleuchtet von drei Gesichtspunkten diese Frage. Einmal stellt Thomas sich auf den dominikanischen Standpunkt und erörtert mit großer Unbefangenheit die Frage, ob die Bettelform eine zweckmäßige Form apostolischen Arbeitseinkommens ist, wobei er von vornherein betont, daß der Bettel der Mendikanten nur Entschädigung für geleistete apostolische Arbeit sein dürfe. Zweitens bewegt sich Thomas auf dem Boden der franziskanischen Auffassung der Bettelarmut, wonach diese ein absolutes, für alle Zeiten gültiges biblisch-religiöses Ideal für apostolisches Leben ist. Thomas stellt sich vornehmlich in den drei Streitschriften auf diesen Standpunkt und zieht auch von da die Konsequenzen für einige Nebenfragen. Drittens endlich würdigt Thomas die Bettelarmut als eine Form des evangelischen Rates der freiwilligen Armut und erörtert theologisch die sittliche Bedeutung der evangelischen Räte, selbstverständlich ohne sich auf den evangelischen Rat der freiwilligen Armut hierbei zu beschränken[2].

---

[1] Die Frage, ob es Ordensleuten erlaubt sei zu betteln, berührt Thomas auch quodl. 7, a. 18 ad 7; die Frage, ob die Bettelarmut die höchste Form der Ordensvollkommenheit sei, auch opusc. 10, c. 6.

[2] Die eigentlich volkswirtschaftlichen Anschauungen von Thomas darzustellen, liegt nicht im Rahmen dieser Studie. Sie waren in den letzten Jahren des öfteren Gegenstand scharfsinniger Untersuchungen (Schaub, Walter, Hilgenreiner, Maurenbrecher). Wir verweisen auf den zusammenfassenden Artikel von Franz Walter, Thomas von Aquino, in Handwörterbuch der Staatswissenschaften VII² 99—110; dort auch weitere Literatur. Über die Stellung, die man Thomas von Aquin in der Entwicklung der katholisch-kirchlichen Lehre vom Eigentum zuschreiben will, vgl. neuestens Brentano, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum, s. oben S. 2 A. 1 am Schluß.

Kapitel III.

Die finanzwissenschaftliche Prüfung des Mendikantenbettels.

Abschnitt I.

Die Frage nach der sozialen und volkswirtschaftlichen Berechtigung des Mendikantenbettels.

§ 5. Der Bettel der Mendikanten grundsätzlich gerechtfertigt als eigenartige Form apostolischen Arbeitseinkommens.

Die finanzwissenschaftliche Prüfung des Bettels der Mendikanten muß von der Anschauung ausgehen, daß dieser Bettel eine Art Steuer darstellt, die auf die Volksgemeinschaft gelegt ist. Es ergibt sich zunächst die Frage, ob diese — große oder geringe — Belastung des Volkes gerechtfertigt ist.

Ohne Zweifel hatte der Bettel ursprünglich in der Stiftung des hl. Franz nicht dieselbe Stellung wie später; er war nur gedacht als Notbehelf, falls es den Brüdern nicht gelänge, durch Arbeit den Unterhalt sich zu verdienen[1]. Allmählich aber wurde der Bettel Haupteinnahmequelle des Ordens; der Orden erscheint schließlich direkt auf den Bettel wirtschaftlich „fundiert“.

Diese Wandlung ist aber keine Aufgabe des apostolischen Grundsatzes: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.“ Nach wie vor bleibt das Korrelat der franziskanischen Armut die Arbeit, und die Bettelalmosen sollten nur eine besondere Form der Bezahlung für die Arbeit sein.

Die apostolische Tätigkeit der Franziskaner war allmählich eine andere geworden. Mit der einfachen franziskanischen Exhorte ließ sich überall Handarbeit verbinden; mit der erweiterten apostolischen Tätigkeit aber, die sich bewußt auf das Predigtamt überhaupt und auf die hierzu erforderliche Wissenschaft warf, war Handarbeit nicht mehr zu verbinden; Wissenschaft und Predigt erfordern den ganzen Mann[2]. Das Einkommen mußte auf eine andere Weise besorgt werden,

---

[1] Vgl. oben S. 13. [2] Vgl. oben S. 12.

und auf dem Boden des franziskanischen Armutsideals war dies nur möglich durch Bettel, grundsätzlich besorgt durch eigene terminierende Brüder. So ist allerdings der Bettel das Korrelat der Franziskanerarmut geworden, aber nur als Mittel der Bezahlung für apostolische Tätigkeit.

Nicht minder verlangten die Dominikaner von vornherein die Bettelalmosen für ihren ärmlichen Unterhalt nur als Gegenleistung für apostolische Dienste.

Der hl. Thomas steht durchaus auf diesem Standpunkte; eingehend erörtert er die Frage, wie es den Mendikanten gestattet sein könne, von der wirtschaftlichen Arbeit anderer zu leben, und begründet den Bettel grundsätzlich als eigenartige Form der Bezahlung für apostolische Tätigkeit. Die apostolische Tätigkeit erblickt Thomas vor allem in der Ausübung des Predigtamtes, ohne andere Formen auszuschließen[1]. Den Anspruch der Mendikanten, als Gegenleistung für ihre apostolische Tätigkeit den notwendigen Unterhalt durch Bettel bei der übrigen Bevölkerung zu erheben, bezeichnet Thomas als „debitum iustitiae amicabilis“ (opusc. 19, p. II, c. 51). — Gegen diese Begründung wurden vor allem zwei Einwürfe erhoben. Wenn die Mendikanten in so idealer Weise das apostolische Predigtamt ausüben wollten, dann sollten sie sich auch nach dem Verhalten des Apostels Paulus richten und neben ihrer apostolischen Tätigkeit durch ihrer Hände Arbeit den Lebensunterhalt sich verdienen. Was sodann den Anspruch der Mendikanten angeht, als Entschädigung für ihre apostolische Tätigkeit den bescheidenen Lebensunterhalt zu erhalten, so wird dieser Anspruch an sich gar nicht bestritten, sondern nur an die „richtige“ Adresse gewiesen; diesen Lohn sollten sich die Mendikanten bei den Prälaten holen, welche für die apostolische Tätigkeit bezahlt seien und denen durch die Mendi-

[1] So z. B. „quia ministrant altari, cuius sacrificium ubicumque agitur, commune est toti populo fidelium, vel quia vacant studio sacrae scripturae, contemplationi, orationi et aliis spiritualibus ad communem utilitatem totius ecclesiae“ (opusc. 19, p. II, c. 49).

kanten ja Arbeit und Verpflichtung erleichtert würden. Dem Volke könne man nicht eine Doppelbesteuerung zumuten, nämlich für die Bischöfe und für die Mendikanten[1]. Auf den ersten Einwurf bemerkt Thomas, daß Handarbeit für die Mendikanten sich von selbst verbiete; denn die Apostel hätten Zeit für die Handarbeit erübrigt, da sie durch Inspiration zum Predigen befähigt gewesen; für die „praedicatores moderni temporis“ aber bedürfe es fortwährenden Studiums[2]. In Beantwortung des zweiten Einwurfes anerkennt Thomas zunächst die Pflicht des Episkopates, die von ihnen zu sendenden Prediger zu unterhalten, hilft sich dann aber um die heikle Frage, warum denn die Prälaten dieser ihrer Pflicht bei den Mendikantenpredigern nicht genügten, mit der merkwürdigen Theorie herum, daß eben die Mendikanten auf ihren Anspruch an die Prälaten verzichten könnten und verzichtet hätten[3]. Ob die Mendikanten das könnten in der Weise, daß sie auf Kosten des Volkes großmütig gegen die Prälaten sein dürften, diese Frage stellt Thomas nicht. Und doch wird man zu dieser spitzfindigen Frage förmlich gedrängt durch die merkwürdige Verzichtleistungstheorie, mit der Thomas an dieser Stelle die Prälaten und ihre apostolische Pflicht aus der Debatte ausschaltet. Daß er sie überhaupt ausschaltet, ist taktisch wohl begreiflich; er hätte dadurch ja geradezu den Episkopat gegen die Mendikanten herausgefordert, die an sich schon Gegner genug hatten. Gewiß ist ein Teil der von den Mendikanten geleisteten Seelsorge — diese Trennung läßt sich logisch, wenn auch nicht leicht tatsächlich durchführen —

[1] „Praelati recipientes a plebibus decimas et oblationes tenentur in spiritualibus eis providere. Ergo si alii ab episcopis dirigantur ad spiritualia ministranda, iniuria fit plebi, si a plebe victum recipiant, cum magis episcopi teneantur eis providere“ (opusc. 19, p. II, c. 41).

[2] „Facilius autem impedirentur moderni praedicatores a praedicatione per laborem manuum quam apostoli, qui ex inspiratione scientiam praedicandi habebant; cum oporteat praedicatores moderni temporis ex continuo studio ad praedicandum paratos esse“ (ebd. c. 31).

[3] Ebd. c. 51 ad 9.

aufzufassen als außerordentliche Pastorationsleistung „ad maiorem plebis utilitatem"; und insoweit hat der hl. Thomas recht, wenn er sagt: „Unde nulla iniuria fit plebi, si plus de temporalibus conferant quam sit statutum, quando et plus de spiritualibus eis impenditur quam praelati teneantur." [1] Allein der Hauptsache nach war doch die gewaltige Entfaltung und Ausdehnung der Mendikantenorden in der damaligen Zeit bedingt durch die weitgehende Vernachlässigung der apostolischen Tätigkeit seitens der Welt- und bisherigen Ordensgeistlichkeit. Die Mendikanten waren geradezu eine Notwendigkeit gegenüber der vielfach verweltlichten Hierarchie. Ihre Tätigkeit war also der Hauptsache nach die Ausübung der eigentlich der Weltgeistlichkeit obliegenden Berufsarbeit. Insofern war grundsätzlich der Einwurf der Doppelbesteuerung gerechtfertigt; allein er traf eben sachlich nicht die Mendikanten, sondern die Weltgeistlichkeit, soweit sie ihre Pflicht vernachlässigte. Thomas konnte sich mit dem Hinweis begnügen, daß die Mendikanten grundsätzlich keine Schmarotzer am Wirtschaftskörper des Volkes sein wollten, da sie apostolisch arbeiteten und als Lohn sich mit dem kärglichen Lebensunterhalt begnügten. Was hätte er für die ihm mit Recht notwendig erscheinende Tätigkeit der Mendikanten gewonnen, wenn er ausdrücklich den Vorwurf des Schmarotzertums an weite Kreise der übrigen Geistlichkeit aus Welt- und Ordensklerus gerichtet hätte? An gelegentlichen Bemerkungen fehlt es allerdings nicht[2]. Diese Zurückhaltung

---

[1] Ebd. c. 51.

[2] „Qui potest accipere quod maius est, potest accipere quod minus est. Sed religiosi possunt accipere reditus mille marcharum et de eis vivere sine labore manuum; alias multi religiosi habentes multas possessiones, essent in statu damnationis; et eadem ratione multi clerici saeculares non habentes curam animarum, qui de possessionibus Ecclesiae, quae de eleemosynis proveniunt, vivunt. Ergo ridiculum est dicere quod pauperes religiosi non possunt modicas eleemosynas recipere et ex eis sine labore manuum sustentari." Ebd. c. 45; ebenso c. 46 mit Rücksicht auf die Bibelstelle „dignus operarius mercede sua: Sed merces

gegenüber dem übrigen Kuratklerus gibt übrigens Thomas sofort auf, wenn der Versuch gemacht wird, aus behaupteten Rechtsansprüchen desselben einen Angriff auf die Mendikantentätigkeit abzuleiten. So können wir eine gewisse Frontstellung auch gegenüber dem Episkopat in folgendem nicht übersehen. Aus Anlaß der Reibungen, die sich da und dort zwischen Mendikanten und Episkopat ergaben, versuchte man gegen erstere den biblischen Vorwurf der Räuber und Diebe, die nicht durch die Türe in den Schafstall eintreten. Thomas betont dem gegenüber, daß, „dato quod fures et latrones dici deberent qui Christum annuntiant secundum veram doctrinam, non per praelatos Ecclesiae", die Mendikanten die missio hätten von den Bischöfen und jedenfalls vom Papst. Sodann aber läßt es der hl. Thomas überhaupt nicht einmal gelten, daß man als Prediger ohne hierarchische missio den Vorwurf des Diebes, der auf unrechtem Wege in die Herde sich dränge, verdiene. „Non intrare per ostium" gelte von den Irrlehrern, den Juden, Pharisäern, heidnischen Philosophen[1].

So sehr wir bisher betonen mußten, daß für Thomas der Mendikantenbettel nur Entschädigung für apostolische Tätigkeit ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß er gelegentlich den Bettel auch einfach als Korrelat eines religiösen Armutsideals auffaßt und das Predigt- und Lehramt als Voraussetzung nicht verlangt. „Sunt tamen et aliae causae propter quas et religiosi etiam non praedicantes necessaria victus a fidelibus accipere possunt: puta, quia omnia sua propter Christum reliquerunt."[2]

---

non debetur potestati vel auctoritati vel habitui, sed actui, quia solum actibus meremur."

[1] „Quia ostium Christus est, ut per Glossam ibidem patet, ne praelatus ostium dici potest; unde Glossa ibidem dicit quod ostium sibi soli Christus retinuit. Non ergo intelligitur intrare non per ostium, qui non intrat per praelatum, sed qui non intrat per Christum, sicut iudaei, gentiles philosophi, pharisaei et haeretici, ut ibidem Glossa exponit" (opusc. 19, p. III, c. 46).

[2] Ebd. p. II, c. 49.

In dem zuletzt angeführten Falle erscheint für Thomas die Bettelarmut an sich berechtigt als Nachfolge Jesu. Auch in folgender Stelle, die die apostolische Gegenleistung in irgend einer Form als das Normale hervorhebt, klingt diese Auffassung durch: „Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, praecipue si religiosis operibus ad proximorum utilitatem vacent.“ [1] Schärfer ist folgendes: „Non modo religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem mendicare licet; non autem ad otium fovendum vel ad lucri cupiditatem.“ [2]

Abschnitt II.

Die Frage nach der technischen Zweckmäßigkeit.

§ 6. Die finanzielle Leistungsfähigkeit dieser Einkommensform.

Der Bettel der Mendikanten — das ist das erste, was wir in finanzwissenschaftlicher Würdigung desselben festgestellt haben — ist vom Standpunkt der volkswirtschaftlichen Gerechtigkeit begründet als eigenartige Form der Bezahlung für die Leistung apostolischer Dienste. Es fragt sich nun, ist diese Form der Bezahlung eine technisch zweckmäßige? Wodurch empfiehlt sie sich? Leistet sie überhaupt das, was sie verspricht, nämlich den Mendikanten den vollen, wenn auch bescheidenen Lebensunterhalt zu gewähren? Welches sind ihre Vorteile, ihre Nachteile und Gefahren, und welches die Bedingungen ihres guten Funktionierens? Diese Fragen wurden zwar nicht alle, aber doch in weitem Umfange in dem Streit gegen die Bettelorden und ihr Ideal erörtert und von Thomas berücksichtigt.

Die erste Frage ist die nach der Leistungsfähigkeit, ob es überhaupt möglich ist, ganz ohne Besitz zu leben, und ob

---

[1] S. th. 2, 2, q. 187, a. 4 concl.; das „praecipue“ anerkennt, daß die apostolische Gegenleistung nicht absolut erfordert ist.

[2] Ebd. a. 5 concl.; vgl. ferner die Berufung auf das mittelalterliche vorfranziskanische Ideal religiösen Bettelns, den hl. Alexius, in opusc. 19, p. II, c. 47.

der Bettel wirklich den Mendikanten den bescheidenen, aber auch für sie notwendigen Lebensunterhalt gewährleisten kann [1].

Von der franziskanischen Auffassung des Bettelideals wird diese Frage einfach stillschweigend bejaht. Das ist die eine psychologisch interessante Seite des Bettelideals, daß die Mendikantenorden sehr bald die Undurchführbarkeit ihres Ideals praktisch erfahren mußten, ihren Glauben an die Durchführbarkeit desselben aber durch Fiktionen aufrecht erhielten [2].

Für die Dominikaner war die Armut von Haus aus an keine reine Bettelarmut; sie hatten von Anfang Renten vorgesehen [3]. Soweit sich aber Thomas in franziskanischen Anschauungen bewegt — und das geschieht besonders bei der biblischen Begründung des Mendikantenideals —, nimmt er einfach die absolute Durchführbarkeit der Bettelarmut an. Stillschweigend geht er dabei von der Annahme aus, als ob die Bettelorden auch tatsächlich ohne jeden Besitz rein durch Bettel von der Hand in den Mund lebten und leben könnten.

---

[1] Daß der Bettel als ausschließliche Einkommensquelle auf die Dauer für die Mendikantenorden nicht genügen konnte, haben wir oben § 2 u. 3 näher gezeigt. Etwas zu leicht nimmt es P. Beissel, wenn er in seinem Aufsatz über „Die kulturgeschichtliche Bedeutung des hl. Franz von Assisi" (Stimmen aus Maria-Laach XXIII [1887] 1 149 276 374) gegen Thode die Tatsache behauptet, „daß jene anscheinende Unmöglichkeit des Bestandes einer menschlichen Genossenschaft ohne Besitz seit dem 13. Jahrhundert bis heute in Wirklichkeit vor den Augen der Welt steht und in allen katholischen Ländern auf ihre Echtheit untersucht werden kann" (a. a. O. 286). Etwas anderes ist weitgehende Entsagung und Armut, etwas anderes, ob vollständige Besitzlosigkeit durchführbar ist. Über die noch weiter gehende Armut der Theatiner, die ohne Bettel nur von freiwillig gebrachten Gaben leben wollten, vgl. Ranke, Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I [8], Leipzig 1885, 113 114; Pastor, Geschichte der Päpste IV [1—4], Freiburg 1907, 2. Abt., 591 ff 605. Pastor macht darauf aufmerksam, daß die ganze Theatinergenossenschaft nach neun Jahren ihres Bestehens erst 21 Mitglieder gezählt habe, was neben der Strenge in der Aufnahme der Strenge der Armut zuzuschreiben sei.

[2] Vgl. die Ausführungen S. 14 15 18/19.

[3] Schnürer, Franz von Assisi 92; siehe oben S. 9 A. 2, S. 10 A. 1.

§ 7. Bedenken gegen die Verwendung des Bettels als Form apostolischen Arbeitseinkommens. Gefahr einer Idealisierung des Bettels.

Eine weitere, im Universitätsstreit eingehend erörterte technische Frage ist die, ob es überhaupt angängig sei, daß eine apostolische Genossenschaft auf dem Wege des Bettels ihr Arbeitseinkommen beziehe, und ob nicht diese Einkommensform zu viele Gefahren habe. Die Bedenken, die erhoben wurden, bewegten sich hauptsächlich in zwei Richtungen. Einmal stützte man sich auf die Auffassung von der normalen Bestimmung des Bettels und fürchtete, daß das an sich nur zu duldende Betteln durch seine neue Funktion als offizielle Einkommensquelle apostolischer Genossenschaften auch für andere förmlich idealisiert und empfohlen werde. Sodann betonte man die Gefahren und Mißbräuche des „mönchischen Bettels“, für die man aus Vergangenheit und Gegenwart Belege beibrachte.

Ausdrücklich erklären wir, daß die Opposition gegen das Betteideal und die Bettelpraxis der Mendikanten, welche bald einsetzte und deren literarische Vertretung wir eingangs erwähnt haben, nicht einfach auf illoyale Beweggründe zurückzuführen ist. Hätte es bisher noch keine Bettelorden gegeben und sollte in unsern Tagen zum erstenmal diese „Bettelsteuer“ eingeführt werden, so wäre auch unsere Stellung gegenüber dieser Art des Unterhalts einer Ordensgenossenschaft von vornherein eine andere als jetzt, da das Terminieren durch jahrhundertalte Anschauungen und Praxis im katholischen Volke sich eingelebt hat, durch die Geschichte und die Verdienste dieser Orden vom Vorwurfe des nichtstuenden Schmarotzertums doch wahrlich gesichert ist und infolge der zahlreichen Heiligen dieser Orden und durch viele rührende Züge aus der Geschichte der Bettelpraxis uns mit Recht in einem gewissen idealen Glanze erscheint. Wir treten dem konservativen Sinne der Kirche nicht zu nahe, wenn wir für unsere Tage sagen, daß es vom katholischen Standpunkt aus bei Neueinführungen durchaus gestattet ist, der

Bettelform des Arbeitseinkommens apostolischer Genossenschaften durchaus neutral gegenüberzustehen. Keineswegs ist damit einem unhistorischen „Purifizieren“ und „Reformieren“ das Wort geredet; ausdrücklich betonen wir, daß das Terminieren da, wo es in Übung ist, zahlreiche ideale und idyllische Züge ins Volksleben eingeführt hat und lebendig erhält[1].

Von den Einwendungen, die in den Tagen des hl. Thomas dagegen erhoben wurden, daß das Betteln durch seine Übernahme als dauernde Einkommensquelle apostolischer Genossenschaften seiner natürlichen Bestimmung entkleidet werde, haben wir oben nach Wilhelm von St Amour schon einige angeführt[2]. Thomas selbst erwähnt folgende Bedenken: das Betteln sei zu dulden, wo es sich um altersschwache und arbeitsunfähige Leute handle; auch bei unverschuldeter plötzlicher Verarmung; aber es sei nicht angängig, freiwillig den Bettelstand zu erwählen, wenn man arbeiten könne[3].

In seiner Antwort sucht Thomas zunächst rein dialektisch einen Ausweg; die „debilitas corporis“ sei ja nicht die „ratio dandi“, sondern nur die „ratio, quare his magis dari debeat. Unde non sequitur, quod non debilibus non sit dandum.“

Im übrigen stellt Thomas einfach das Recht auf, eine Bettelarmut „propter Christum“ zu führen[4], und geht auf das Bedenken, ob nicht durch die Anerkennung einer religiösen

---

[1] Vgl. die begeisterte Schilderung bei Schell, Christus, Mainz 1903, 77.

[2] S. 23.

[3] „Consideranda est etiam in largiendo aetas atque debilitas. . . . Similiter et debilitas corporis et haec iuvanda promptius, tum si quis ex divitiis cecidit in egestatem et maxime si non vitio suo, sed aut latrociniis aut proscriptione aut calumniis quae habebat amisit. . . . Sed pauperes validi, qui se ad mendicandum exponunt, non sunt huiusmodi.“ Ferner: „Dare eleemosynam est actus misericordiae; ergo illis solum sunt eleemosynae dandae, qui sunt miserabiles. Sed illi, qui voluntarie mendicitati se exponunt, non sunt huiusmodi, sed illi solum qui in statum mendicitatis involuntarie incidunt“ (opusc. 19, p. II, c. 42).

[4] Ebd. c. 52 ad 5.

Bettelarmut das Betteln überhaupt idealisiert werde, gar nicht ein.

Es finden sich bei Thomas vielmehr Anklänge an eine Auffassung vom Almosengeben und vom Bettel, die wir mit unsern modernen — und wie wir ohne Überhebung sagen dürfen — geläuterten Anschauungen über diese Frage nicht vereinigen können. Unsere Zeit nimmt mit Recht gegenüber dem Bettel eine mehr kritische Stellung ein. Sie sieht darin nicht etwa in erster Linie Anregung und Gelegenheit für den Reichen, Nächstenliebe zu üben, sondern vielmehr eine eigenartige Form gesellschaftlicher Armenpflege, die vom Standpunkt des dauernden Wohles der Unterstützten manchem Bedenken begegnet und ohne Zweifel viele Gefahren und Mißbräuche mit sich führen kann. Gerade die so notwendige Diskretion beim Almosengeben wird durch das Betteln leicht gefährdet. Das Betteln ist nach unserer modernen Anschauung auf keinen Fall als dauernder Weg der Unterstützung bedürftiger Personen zu begrüßen. In früheren Zeiten hatte man vielfach weniger Bedenken betreffs des richtigen Funktionierens des Bettelns als Organ der gesellschaftlichen Armenpflege; man erblickte sodann vielfach im Bettel prinzipiell und in erster Linie eine Gelegenheit und Aufforderung, Nächstenliebe zu betätigen, und vertrat gelegentlich in konsequenter Einseitigkeit den sehr mißverständlichen Satz, daß der Almosenspender um den Mißbrauch seiner Gabe sich nicht zu kümmern brauche, sein Verdienst vielmehr durch die subjektive Hingabe eines Almosens abgeschlossen habe[1].

[1] Es ist nicht in allem und schlechtweg abzuweisen, was Uhlhorn im Artikel „Armenwesen", Handwörterbuchs der Staatswissenschaften I[2] 1061, ausführt: „Zwar hat auch die mittelalterliche Kirche gelehrt, daß ohne Not, aus Arbeitsscheu betteln Sünde sei; aber sie hat doch daneben den Bettel mit einem Heiligenschein umgeben. Sie hat zwar einerseits dadurch, daß sie das Almosengeben als ein verdienstliches Werk empfahl, eine reiche Mildtätigkeit hervorgerufen, aber sie hat im Zusammenhang damit die richtige Verteilung der Almosen außer acht gelassen." — Über die Mängel und Mißbräuche der kirchlichen Armenpflege in der Zeit von

Starke Anklänge an letztere Auffassung findet sich bei Thomas in folgender Stelle: „Ergo patet quod servis Dei est laudabile eleemosynas dare, sive laborent sive non, etiam quando non laborantes reprehensibiles sunt.“ [1]

Durchaus auf dem Boden „mittelalterlicher“ Wertung des Bettels steht Thomas bei folgender Ausführung: „Licet petere ab aliquo illud, ex cuius datione fit dantis conditio melior. Sed ex hoc, scl. quod aliquis dat eleemosynam fit eius conditio melior, quia per hoc meretur vitam aeternam. Ergo non est illicitum eleemosynas petere.“ [2] Die Notwendigkeit des Bettels für die Armenpflege beweist Thomas damit, daß man ohne Bettel ja gar nicht wisse, wer dürftig sei [3].

Ganz richtig hebt Thomas hervor, daß doch Kollekten für gemeinnützige Zwecke gestattet seien [4]. Aber zwischen diesem Kollektieren und dem eigentlichen Bettel ist doch ein großer Unterschied, Thomas subsumiert beide gleichmäßig unter den Begriff „mendicare“. Vom eigentlichen Bettel sagt Thomas ausdrücklich, er sei nicht gestattet „ad otium fovendum vel ad lucri cupiditatem“: aber durchaus mittelalterlich ist die Anschauung, der Bettel sei gestattet „ad humilitatis assumptionem et exemplum“ [5]. Thomas steht eben auch unter dem Einfluß

den Staufen bis zur Reformation vgl. auch Ratzinger, Gesch. der kirchlichen Armenpflege [2], Freiburg 1884, 376—397. Paulsen (System der Ethik II [6] 183) spricht — an sich nicht übel deutend — von einer „fahrlässigen Wohltätigkeit“.

[1] Opusc. 19, p. II, c. 48. — Als Begründung führt Thomas die Glosse zu 2 Thess 3, 13 an: „‚Vos autem fratres nolite deficere benefacientes.‘ Non enim in reprehensionem venit qui humanus est in largiendo, sed hic qui cum possit laborem ferre, otiose vult vitam agere.“

[2] Opusc. 19, p. II, c. 47.

[3] „Indigentiae pauperum non potest subveniri, nisi eorum indigentia sciatur. Sciri autem non potest omnino nisi necessitatem suam petendo exponat“ (ebd.).

[4] „Sicut petuntur eleemosynae pro constructione pontis vel ecclesiae vel quibuscumque aliis operibus, quae vergunt in utilitatem communem“ (S. th. 2, 2, q. 187, a. 5 corp.).

[5] Ebd. a. 5 concl.; vgl. oben S. 33 A. 2. — Daran ändert grundsätzlich auch nichts, daß Thomas beifügt, diese eigenartige assumptio humilitatis

des Zeitideals und beweist aus dem Beispiel des hl. Alexius; „quod mendicare licet“[1]. Einen weiteren Beweis für die Zulässigkeit des Bettelns oder richtiger eines eigenen Bettlerstandes erblickt Thomas in der mittelalterlichen Kirchenbuße, „ut peregrinentur mendicantes“; die Kirche lege doch nichts zur Buße auf, was an sich verwerflich sei[2].

Die sonstige Auffassung des Almosens durch Thomas, insbesondere die Stellung des Almosens in seinem System des Privateigentums berührt uns im Rahmen dieser Studie nicht weiter[3].

§ 8. Die Gefahren des „apostolischen“ Bettels (Mißbrauch, mangelnde apostolische Unabhängigkeit).

Von den Gefahren, die im „mönchischen Bettel“ selbst liegen, betonte man zunächst die des Mißbrauches durch einzelne Ordensleute, vielleicht gar durch solche, die das Ordensgewand nur als Vorwand zum Bettel benützten. Man berief sich auf den Apostel Paulus, der diese Gefahr gekannt und danach gehandelt habe[4].

In der Antwort begegnet Thomas mit großem Geschick diesem Einwurf. Der hl. Paulus habe allerdings auf die Gaben

---

müsse „discrete“ geschehen, „ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat vel cuiuscumque alterius indecentis“. In der Summa contra gentiles wird dieses „discrete“ noch näher bestimmt: „considerata conditione personarum a quibus petitur et loci et temporis“ (l. 3, c. 135).

[1] Opusc. 19, p. II, c. 47. — Die Stellung Ratzingers (a. a. O. 392) zu den Betteltheorien von Thomas ist zu wenig kritisch; das gilt auch von S. Weber, Evangelium und Arbeit, Freiburg 1898, 202 A. 1.

[2] „Illud autem quod est illicitum in Ecclesia, non iniungitur alicui in poenitentiam. Sed pro gravioribus peccatis alicui iniungitur, quod extra terram suam sine expensis mendicando peregrinetur. Ergo mendicare non est illicitum, sed potest esse poenitentiae opus“ (opusc. 19, p. II, c. 47).

[3] Vgl. dazu vor allem den Artikel von Franz Walter: Thomas von Aquin, im Handwörterbuch der Staatswissenschaften VII[2] 99—110, wo die Almosentheorie des hl. Thomas eingehend behandelt ist.

[4] „Apostolus nolebat accipere sumptus a Corinthiis, unde viveret, ut occasionem auferret pseudoapostolis, ut patet 2 ad Cor 11, sed nunc etiam multi sunt, qui turpiter de eleemosynis vivunt. Ergo saltem ad auferen-

der Gläubigen verzichtet, aber nur, weil damals die Gefahr bestand, daß den Irrlehrern durch den apostolischen Bettel die Verbreitung ihrer Lehren erleichtert würde; sie sollten sich nicht auf das Beispiel des Apostels berufen können. Jetzt aber, sagt Thomas, fällt die Gefahr, daß einzelne den apostolischen Bettel zum Müßiggang mißbrauchen, gar nicht ins Gewicht gegenüber der Notwendigkeit, überhaupt in der Kirche das Beispiel freiwilliger Armut zu geben[1].

Ein willkommenes Zitat mag es sodann für illoyale Gegner der Mendikanten gewesen sein, was der hl. Augustinus gegen vagierende Bettelmönche seiner Zeit ausgesprochen hat: „Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis circumvenientes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes: et infra. Omnes petunt et omnes exigunt aut sumptus lucrosae egestatis aut simulatae pretium sanctitatis.“[2] Man kann sich leicht vorstellen, wie die Gegner versucht haben,

---

dam eis occasionem religiosi viri debent ab eleemosynis abstinere“ (opusc. 19, p. II, c. 39).

[1] „Maius damnum sequebatur ex praedicatione pseudoapostolorum quibus praedicandi occasionem Apostolus auferebat de sumptibus fidelium non vivendo, cum contraria fidei praedicarent, quam de hoc quod Apostolus se labori manuum implicabat de proprio labore vivens. Nunc autem est e converso, quia maior est profectus ecclesiae de hoc, quod aliqui exemplum humilitatis praebent in paupertate et mendicitate vivendo voluntarie propter Christum et dimisso labore manuum occupando se in his, quae pertinent ad salutem animarum, quam sequatur damnum de hoc quod aliqui turpiter de eleemosynis vivere volunt et ideo non debent desistere pauperes Christi ab hoc quod de eleemosynis vivant ut aliis occasionem auferant“ (ebd. c. 49). Vgl. zu dieser zeitgeschichtlichen Würdigung des „mendikantischen Prinzips“ unten § 10.

[2] Augustinus, De opere monach. 28, 31. Über die vagierenden Bettelmönche zur Zeit des hl. Augustinus vgl. Grupp, Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit II (1904) 423: eine Ausartung des im 3. Jahrhundert für die Missionierung so segensreich wirkenden Wanderaszetentums. Über den benediktinischen Fortschritt im Mönchtum durch Einführung der Stabilität: Zöckler, Askese und Mönchtum II 361. Über das wilde Mendikantentum im 13. Jahrhundert: Hausrath, Die Arnoldisten, 13. Kap.: Segarelli; bes. S. 303 ff.

unter Ausnützung der auch im 13. Jahrhundert vorhandenen Mißstände und Mißbräuche den Worten des hl. Augustinus eine absolute Verurteilung des Bettelmönchtums beizulegen. „Ergo videtur, quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.“ [1]

Was die Mißbräuche angeht, so erkennt sie Thomas in seinen Widerlegungen prinzipiell an, betont aber ausdrücklich und wiederholt die merkwürdige Logik der Gegner, die eine Sache deshalb verwerfen wollten, weil sie auch mißbraucht werden könne. Auch weist er mit Nachdruck auf die Verallgemeinerungen der Gegner hin, die man nicht hingehen lassen könne, „quia eorum detractio non ad unam personam, aut ad plures determinata fertur, sed ad totum religiosorum collegium“ [2].

Eine weitere Gefahr der Bettelform des Arbeitseinkommens erblickte man sodann darin, daß die Einkommensform die Mendikanten in große Abhängigkeit von der Bevölkerung bringe und dadurch den apostolischen Freimut vernichte [3]. Um Almosen zu erhalten und den Lebensunterhalt nicht zu verlieren, würden die Mendikanten Schmeichler gegenüber den „potenten Leuten“; und hätten sie regelmäßige Wohltäter, so würden sie diesen gegenüber unwillkürlich in der apostolischen Unbefangenheit beeinflußt. In seiner Widerlegung weist Thomas unter anderem auf den grundsätzlich hochgespannten sittlichen Idealismus der Bettelmönche hin, die von sich sagen müßten: „Scio et abundare et penuriam pati“ [4]; deshalb dürfe man die Gefahren dieser Abhängigkeit nicht so sehr ins Treffen führen. Vorgekommene Unzuträglich-

---

[1] Opusc. 19, p. II, c. 40. [2] Ebd. p. III, c. 42.

[3] „Praedicatores qui mendicant et de eleemosynis vivunt, oportet adulari illis, a quibus pascuntur.“ Als Grund bezeichnet ein Einwurf bei Thomas ganz kurz: „Libere et sine aliqua adulatione veritatem praedicantes et gesta pravae vitae arguentes gratiam non habent apud homines“ (ebd. p. II, c. 41).

[4] Phil 4, 12. Opusc. 19, p. II, c. 51 ad 1; von den Bettelmönchen müsse es wie von den Aposteln im Überfluß und im Mangel heißen, daß sie seien „in utrisque modeste se habentes“.

keiten gestand Thomas als Mißbrauch einer an sich guten Sache zu.

Sachlich ist zu bemerken, daß diese Gefahr der Abhängigkeit wohl doch nicht zu gering eingeschätzt werden darf, jedenfalls wenn der Bettel allgemeine und ausschließliche Form des Einkommens für die Ordensgeistlichkeit oder gar den Klerus überhaupt sein sollte. Die ideale Würdigung, die in neuerer Zeit Schell von dieser Abhängigkeit gibt, geht doch schließlich auch von der Tatsache aus, daß die Mendikanten nicht absolut dieser Almosen bedürfen[1]. Darin, daß die Mendikanten sehr oft nicht ausschließlich auf das Terminieren angewiesen waren, sondern auch andere Einkommensquellen benutzten, liegt es mitbegründet, daß diese Abhängigkeit mit ihren Schattenseiten im Laufe der Geschichte nicht in allgemeiner Weise in die Erscheinung trat[2].

§ 9. Vorzüge der apostolischen Einkommensform der Mendikanten.

Thomas hat sich nicht damit begnügt, Angriffe auf die Bettelform des Mendikanteneinkommens zurückzuweisen; er gibt auch eine positive Empfehlung der apostolischen Besitzlosigkeit, deren großer Vorzug in der Befreiung von irdischen Sorgen liege. Gerade die vollständige Besitzlosigkeit erreiche das apostolische Ideal: „sine sollicitudine esse“[3]. Was ist davon zu halten? Ohne Zweifel kann man um so hingebender den idealen Aufgaben der Gesellschaft in Kirche, Staat und Wissenschaft sich widmen, je mehr man von irdisch-materiellen Sorgen persönlich befreit ist. Dieses ist

---

[1] Christus 77: „Man wird ebensowenig zweifeln, daß die Klöster ganz ruhig ohne materielle Einbuße auf diese peinlichen Almosengänge verzichten könnten.“

[2] Über die eigenartige gegenseitige Erwerbskonkurrenz, zu der gerade auch die Bettelorden am Ende des Mittelalters vielfach getrieben wurden, vgl. Uhlhorn, Der Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Entwicklung des Mönchtums im Mittelalter, in Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV (1894) 401.

[3] 1 Kor 7, 32. Opusc. 19, p. II. c. 35 am Schluß.

aber auf verschiedene Weise möglich. Für den Beamten in Staat und Kirche geschieht es dadurch, daß Staat bzw. Kirche ihm den standesgemäßen Lebensunterhalt in Form des Gehaltes garantieren; für den Ordensmann dadurch, daß die Ordensgenossenschaft als solche für den einzelnen eintritt. Immer aber ist die Voraussetzung des „sine sollicitudine esse“, daß der Lebensunterhalt gesichert ist. Auch die Bettelarmut der Mendikanten ist nur dann und insoweit ein Mittel dieser apostolischen Sorglosigkeit, als das Betteln den wenn auch noch so bescheidenen Lebensunterhalt garantiert. Wir müssen hier wohl unterscheiden: die innere Seite der Mendikantenarmut oder die weitgehende persönliche Entsagung und Losschälung von irdischem Genuß ist ein ganz vorzügliches Vorbeugungsmittel gegen Verstrickung in weltlich-materielle Sorgen. Es handelt sich hier aber nicht darum, sondern um die Frage: Wird diese Loslösung von irdisch-materiellen Interessen, die schon durch die Beschränkung auf ein Existenzminimum ja weitgehend bewirkt wird, durch die Bettelform des Arbeitseinkommens noch ganz besonders gefördert? Eine bejahende oder verneinende Antwort schlechtweg läßt sich unseres Erachtens hierauf nicht geben. Das „Angewiesensein auf Bettel“ kann Sorgen und Bestrebungen mancherlei Art mit sich bringen, wie wir oben bei der Kritik des dadurch geschaffenen Abhängigkeitsverhältnisses kurz angedeutet haben. Sodann läßt sich nicht behaupten, daß besitzende Orden ohne weiteres mehr in irdisch-materielle Interessen verstrickt und apostolisch weniger leistungsfähig seien als Mendikanten. Daß im 13. Jahrhundert die besitzenden Orden teilweise arg verweltlicht waren und deshalb die Besitzlosigkeit der Mendikanten eine notwendige Reaktion gegen Ordensbesitz darstellten, braucht deshalb nicht übersehen zu werden.

Ein Einwurf gegen die „Mendikantensorglosigkeit“ aus dem 13. Jahrhundert mag besonders angeführt werden. Ob es nämlich angängig sei, der Sorge um sein materielles Fortkommen sich vollständig zu entschlagen und dieselbe ganz auf seine

Nebenmenschen abzuwälzen? Thomas hat diesen Einwurf zunächst damit zurückgewiesen, daß er die apostolische Tätigkeit der Mendikanten als Gegenleistung für die Almosen hervorhob; daneben aber hat er auch Widerlegungen angeführt, die sich in anderer Richtung bewegen. Daß man auf das wirtschaftliche Sorgen anderer — nicht bloß auf die ökonomisch-technischen Leistungen anderer im System der gesellschaftlichen Arbeitsteilung — sich verläßt, ist bei den Mendikanten nur notwendige Konsequenz eines Armutsideals, dessen Berechtigung durch Beispiel und Aufforderung Jesu für sie unzweifelhaft feststeht; und eben als notwendige Konsequenz eines absolut berechtigten Ideals ist es hier ausnahmsweise gestattet, seine materiellen Sorgen auf andere zu überwälzen.

Gegen diese idealisierte apostolische Sorglosigkeit wurde das Bedenken erhoben, es sei ein vermessentliches Vertrauen auf Gottes Vorsehung und Fürsorge, sich jeder wirtschaftlichen Sorge zu entschlagen. Das sei ungefähr so, wie wenn einer beim Angriff durch ein wildes Tier statt sich selbst zu verteidigen die Waffen weglegte, in der Erwartung, daß Gott durch ein Wunder ihn retten würde [1].

Thomas gibt in seiner Antwort zu, daß man sich gewissen Gefahren nicht aussetzen dürfe, ohne Gott zu versuchen; solchen Gefahren nämlich, „in quibus est impossibile hominem iuvari nisi a Deo miraculose operante“. Anders aber sei es, wenn eine Hilfe möglich sei „per causas inferiores“, und zugleich eine „causa rationabilis“ vorhanden sei, dieser Gefahr sich auszusetzen. In Anwendung auf die Mendikantenarmut hat Thomas folgenden Gedankengang. Im allgemeinen ist jeder Mensch verpflichtet, die irdisch-materiellen Sorgen selbst zu tragen, aber die Armut „propter Christum“ ist ein Grund, von dieser normalen Regel abzugehen und seine Sorgen

[1] Mt 4 super illud: „Si filius Dei es, mitte te deorsum. Glossa: nemo debet tentare Deum, quando habet ex humana ratione quid faciat . . . sicut si aliquis videns ursum venientem arma deponeret, quibus vitam suam poterat tueri, videretur tentare Deum“ (opusc. 19, p. II, c. 32).

andern zu überlassen, „sicut etiam non tentaret Deum, qui ob aliquam causam rationabilem urso veniente arma deponeret aliis armatis praesentibus, qui eum defendere possent et deberent". Die causae inferiores aber, auf die die Mendikanten sich verlassen könnten und dürften, seien die „fideles devoti, per quos satisfieri (eis) potest et debet" [1].

In diesem Sinne wäre es allerdings mit der Unsicherheit betreffs der Zukunft, dieser schwersten Last der Armut, bei den Mendikanten nicht ganz so schlimm; ihr Einkommen ist nach dieser Auffassung zwar kein fundiertes, wohl aber ein garantiertes. In der Tat sind wohl einzelne geradezu rührende und ergreifende Züge (z. B. „Hungerglöcklein") aus der Geschichte der Mendikanten bekannt. Allein im allgemeinen handelt es sich doch um ein regelmäßiges, in bestimmten Zeitabschnitten sich wiederholendes Einsammeln von zwar freiwilligen Gaben, deren Eintreffen aber religiös und kirchlich sanktioniert, ja gewissermaßen garantiert ist.

Diese religiöse Garantie des Terminierens, welche auf der apostolischen Tätigkeit der Mendikanten und deren Wertschätzung durch das Volk beruht, wurde übrigens frühzeitig durch eigentümliche Theorien verstärkt. Anklänge daran finden sich auch in Ausführungen, die Thomas sich zu eigen macht. Diese Theorien kommen darauf hinaus, daß die Almosen an Mendikanten den Vorzug hätten vor allen übrigen Almosen, weil man dafür den größten Lohn erhalte [2].

In der Summa theologica 2, 2, q. 188, a. 7 ad 2 bestreitet übrigens Thomas, daß die absolute Sorglosigkeit überhaupt ein evangelisches Ideal sei, das für die religiösen Genossenschaften vom Heiland aufgestellt worden. Er behandelt

---

[1] Ebd. c. 38 ad 19.

[2] Lc 16: „Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Glossa: non quoslibet pauperes, sed eos qui possunt vos recipere in aeterna tabernacula; sed maxime possunt in aeterna tabernacula recipere pauperes propter Christum, qui etiam iudices cum Christo erunt; ergo eis praecipue sunt eleemosynae faciendae" (opusc. 19, p. II, c. 48 am Schluß).

die Stelle „Nolite solliciti esse in crastinum“ [1] lediglich als Einwurf, den er widerlegt und richtig interpretiert. Er beruft sich auf die Ausführungen des hl. Augustinus zu dieser Stelle, wonach sie nicht bedeute, daß man nichts zurücklegen dürfe für die Zukunft; denn der Heiland selbst habe eine gemeinschaftliche Kasse führen lassen zur Vorsorge für die Zukunft [2].

Nicht ohne Interesse ist es, zum Schluß noch hinzuweisen auf die Würdigung der apostolischen Sorglosigkeit in der Bulle „Exiit, qui seminat“ [3]; zunächst hebt diese Bulle hervor, daß die Mendikanten „divinae providentiae se committunt“, fügt aber gleich bei: „sic ut viam non contemnant provisionis humanae“ [4].

§ 10. Zeitgeschichtliche Bedingtheit des Bettelideals.

So gewiß man, wie wir gesehen, von Anfang gegen die Bettelform apostolischen Arbeitseinkommens nicht ungewichtige Bedenken vorbringen konnte, es war doch das Bettelideal zu sehr aus den Zeitverhältnissen heraus entstanden und die Wirksamkeit der Mendikanten zu klar als zeitgeschichtliches Bedürfnis empfunden, als daß die Bettelorden nicht den Sieg über ihre Gegner hätten davontragen sollen.

Auch Thomas hebt gelegentlich die zeitgeschichtliche Berechtigung und Notwendigkeit der Bettelorden hervor. So bezeichnet er in pragmatischer Würdigung der Mendikanten-

[1] Mt 6, 34.

[2] „Non intelligitur, quod nihil reservetur in futurum. . . . Si enim urgeantur ex Evangelio, ut nihil reponant in crastinum, rectissime respondent: Cur ergo ipse Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret“ (Augustinus, De sermone Domini in monte l. 2, c. 17). S. th. 2, 2, q. 185, a. 7 ad 4 gibt Thomas eine Erklärung der Stelle Mt 6, 34. Man dürfe „laudabiliter“ aufspeichern für die Zukunft zum Nutzen der Kirche und für die Unterstützung der Armen; dies dürfe aber nur geschehen, wenn kein augenblicklicher Notstand vorhanden sei.

[3] Siehe oben S. 17 19.

[4] Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV (1894) 382 A. 1.

armut dieselbe als einem wirklichen Zeitbedürfnis entsprechend (congruens adminiculum)[1].

Ebenso betont er gerade für das 13. Jahrhundert die zeitgeschichtliche Notwendigkeit, wenigstens einzelne Vertreter der absoluten apostolischen Armut zu besitzen; zu andern Zeiten wäre diese Bettelarmut wegen der Gefahr des Mißbrauches durch falsche Apostel nicht einmal zu wünschen gewesen. Allerdings müssen wir beifügen, daß Thomas bei diesem Zugeständnis unter dem Druck eines Einwurfes stand, den er zu widerlegen hatte[2].

Wir können heute noch leichter, jedenfalls unbefangener als Thomas die Elemente feststellen, die den Bettelorden ihre zeitgeschichtliche Bedeutung und Berechtigung gegeben haben[3].

Es war zunächst die Opposition gegen die vielfach verweltlichte, reich gewordene Kirche, die in dem Armutsideal der Mendikanten sich ausgelöst hat. Unter dem Einfluß scharfer biblischer Orientierung hatte man sich angeschickt, rücksichtslos an dem wirklichen oder vermeintlichen Ideal des Evangeliums die bestehenden unbefriedigenden kirchlichen Verhältnisse zu messen. Der Kampf um die Armut wurde für viele ein Kampf um das Evangelium selbst oder besser um das Recht der idealen Nachfolge Jesu, und die Armut war das große Thema der Zeit, wie es im 4. und 5. Jahrhundert die Kämpfe über die Naturen in Christo gewesen waren[4].

Sodann hatte diese freiwillige Armut, die als biblisch-religiöses Ideal eine transzendentale Wertung der irdischen Güter

---

[1] „Numquid tamen aliquis Deo modum imponere potest, ut omnes in omni tempore et in omnibus locis homines eodem modo ad se trahat, quinimmo secundum suae sapientiae ordinem quo suaviter universa disponit singulis temporibus congruentia adminicula providet humanae saluti" (opusc. 18, c. 16). [2] Siehe oben S. 40 A. 1.

[3] Vgl. insbesondere für die pragmatische Würdigung Adolf Koch, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete und ihre Wirkungen auf das kirchliche und politische Leben, Leipzig 1881.

[4] Vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[1 u. 2] 371.

machtvoll verkündete, eine hohe soziale, die Stimmung der Armen beruhigende und die Gewissen der Reichen aufrüttelnde Bedeutung gerade in jener Zeit, da vor allem in den italienischen Städten eine rücksichtslose plutokratische Herrschaft zur Geltung gekommen war[1]. Dem Vorbild weitgehender Entsagung, wie die Mendikantenarmut sie mit sich bringt, wird zwar für alle Zeiten ein hoher sozialer und pastoreller Wert zukommen[2], aber doch ganz besonders in sozial gärenden Zeiten.

So hoch wir nun auch die Bettelarmut in ihrem Einfluß auf die gewaltige zeitgeschichtliche Bedeutung der Mendikanten anschlagen, wir vergessen dabei doch nicht, daß man die große Bedeutung der Mendikantenorden nicht ausschließlich ihrer apostolischen Bettelarmut, sondern mindestens ebensosehr der Art und Weise ihrer apostolischen Wirksamkeit zuschreiben muß[3].

Das Aufkommen der Mendikantenorden traf zusammen mit dem aufblühenden Städtewesen. Die Kirche hatte für die damit gegebenen Aufgaben gar nicht genug seelsorgerliche Kräfte; jedenfalls fehlte es gerade an der Popularität des Wirkens, an der Seelsorge für die minder bemittelten und sozial nieder stehenden Klassen der städtischen Bevölkerung[4]. In diese Lücken traten die Bettelorden ein, und zwar

---

[1] Vgl. Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters II 362.

[2] Immerhin ist es nicht ohne Interesse, auf ein vollständiges Gegenstück hinzuweisen, das allerdings unter andern Kulturverhältnissen spielt. Es handelt sich um die Missionierung von Pommern, deren erster Versuch deshalb mißlang, weil der Missionär im Gewande der Armut auftrat. Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte[3], Paderborn 1898, 298.

[3] Auch Felder (Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 11) hebt scharf die Popularität des Wirkens und die daraus sich ergebende Bedeutung der Mendikanten hervor.

[4] Schnürer, Franz von Assisi 129. — „Als die Kirche in Gefahr war, die Herzen des Volkes zu verlieren, haben die Bettelmönche sie wieder populär gemacht. . . . Als die alten Orden nur noch Herrenmönche zählten, sind sie die Volksmönche geworden“ (Koch, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete 113). Über die Bedeutung

nicht bloß die Franziskaner, sondern ebensosehr die Dominikaner trotz ihrer von Anfang an betonten wissenschaftlichen Bestrebungen[1]. Für Italien zeichnet die erste Wirksamkeit der Franziskaner sehr treffend Hausrath, indem er auf ihre Tätigkeit als Prediger des Friedens in dem von Parteien zerklüfteten Italien hinweist und überhaupt hervorhebt, wie sie dem Verlangen der Zeit „nach lebendigem Wort" stärker entgegenkamen. „So griff die neue Bruderschaft mit feinem Verständnis für das, was not tat, und mit dem Geschick, das Liebe und Begeisterung lehren, in das Leben der Gesellschaft ein, und solange dieser Geist ihres Stifters in ihr lebte, begegnete sie auch einer Begeisterung, die sie rasch unter die leitenden religiösen Mächte Italiens emporhob."[2] „Es war", sagt Grupp[3], „wie ein brausendes Gewitter, das die herrschende Schwüle namentlich in italienischen Städten durchbrach und die soziale Gärung und Spannung, wenn auch nur auf kurze Zeit, löste."

Aus diesem zeitgeschichtlichen Bedürfnis heraus erklärt sich auch das Entgegenkommen, das die Mendikanten bei den Stadtverwaltungen fanden, und die Stellung, die sie

---

der Bettelorden für die Seelsorge des Landvolkes bemerkt Hausrath (Die Arnoldisten III 248), indem er das den Franziskanern am 3. Dezember 1224 erteilte Privileg des altare portatile hervorhebt: „Auf jeder weltfernen Alp, deren Hirten stundenweit zur Kirche zu wandern hatten, konnten die Barfüßer ihre leicht gezimmerten Oratorien aufschlagen und den Umwohnern auf ihrem wandernden Altar die Gnadenmittel der Kirche spenden. Die Kurie wollte damit dem Treiben der Ketzer in den weltfernen Tälern wirksam begegnen, für die Minoriten aber bedeuteten diese Privilegien eine unendliche Mehrung ihrer Macht."

[1] Vgl. dazu A. Schulte im Histor. Jahrbuch VII (1886) 127—132; in einer Besprechung von Koch, Die frühesten Niederlassungen der Minoriten im Rheingebiete, weist er darauf hin, daß Koch gegenüber den Dominikanern den Einfluß der Franziskaner überschätze, weil er nur minoritisches Material benütze. Im Elsaß z. B. beherrschten die Dominikaner das religiöse Leben.

[2] Hausrath, Die Arnoldisten III 157.

[3] Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters II 362.

auch bald sogar im Leben der städtischen Verwaltung selbst erlangten[1].

Gewiß fehlte es auch nicht an Mißständen und Schattenseiten. So z. B. daß die Mendikanten, anstatt ihrer Bestimmung gemäß Gehilfen der Pfarrer zu sein, sehr bald deren Rivalen wurden; „die Konkurrenz war um so bedenklicher, als es sich zugleich um das Einkommen handelte“[2]. Sodann haben sowohl Franziskaner wie Dominikaner auch sonst ihre alte ideale Richtung nicht immer beibehalten[3].

Aber trotz aller Schattenseiten dürfen und müssen wir von einer franziskanischen Reform der Kirche reden, die vor allem darin besteht, daß die Mendikanten gegenüber einer eingetretenen Veräußerlichung des religiösen Lebens der erwachenden religiösen Selbständigkeit des einzelnen entgegenkamen und eine erneute Verinnerlichung des religiösen Lebens in die Wege leiteten[4]. Die Bettelmönche haben ferner mit

---

[1] Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters II 363. J. Wiesehoff, Die Stellung der Bettelorden in den deutschen freien Reichsstädten im Mittelalter, Leipzig 1905 (Literar. Handw. 1906, S. 475). Vgl. ferner H. Holzapfel, Die Anfänge der Montes pietatis, München 1903, 52 (Theol. Revue 1903, S. 412).

[2] Funk, Lehrbuch der Kirchengeschichte[3] 399.

[3] Vgl. das zusammenfassende Urteil bei Grupp a. a. O. II 360—361.

[4] Scharf bringt Schnürer dieses Verdienst zur Geltung schon in dem Nebentitel seines Franz von Assisi: „Die Vertiefung des religiösen Lebens im Abendlande zur Zeit der Kreuzzüge.“ Von der „gewaltigen Vertiefung des religiösen Gedankens“, wie sie im Armutsideal lag und wirksam wurde, sagt er: „Es war das eine wohl berechtigte Reaktion gegen die Gefahr einer Veräußerlichung des Christentums, eine wirkliche Vertiefung und Verinnerlichung des christlichen Lebens und Empfindens“ (14). Vgl. auch Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[1 u. 2] 373. Dieses Streben nach Verinnerlichung hat aber nichts zu tun mit „modernreligiösen Idealen“, wie sie Sabatier (Vie de Saint François d'Assisi) der von Franz erstrebten Reform unterschiebt im Sinne eines schroffen Gegensatzes „zu der mittelalterlichen hierarchischen Kirchlichkeit“. Vgl. Knöpfler in Theol. Revue 1903, Sp. 532—533. In seinem Resumé über „die Wirkungen des mendikantischen Prinzips“ behauptet Zöckler (Askese und Mönchtum II[2] 539), dasselbe habe „weder in den Kreisen des berufsmäßigen Asketentums noch in weiteren Volkskreisen dauernde

neu erweckter Begeisterung die Verbindung von Religion und werktätiger Nächstenliebe gezeigt und geübt. Eine der nachhaltigsten Wirkungen der gewaltigen Bewegung war die Gründung zahlreicher Wohltätigkeitsanstalten[1].

Daß endlich so gewaltige genossenschaftliche Gebilde, auch mit Absehen vom Bettelideal, eben durch die genossenschaftliche Kraft und zielbewußte Arbeit viel leisten konnten und geleistet haben, brauchen wir nicht ausdrücklich zu sagen; das gilt sowohl von der mittelalterlichen Missionierung des Orientes als insbesondere auch auf dem Gebiete, wo scheinbar der einzelne und erst recht das einzelne Genie fast alles zu leisten hat, nämlich auf dem der Wissenschaft.

§ 11. Historische Würdigung der Frage, ob nicht die Kirche durch Approbation der Bettelorden den Bettel idealisiert und gefördert habe.

Wir haben oben[2] das Bedenken erwähnt, das man gegen die Bettelform apostolischen Arbeitseinkommens sehr früh schon erhoben hat und das dahin ging, daß man befürchtete, es möchte das nur zu duldende Betteln durch seine neue Funktion als offizielle Einkommensquelle apostolischer Genossenschaften auch für andere förmlich idealisiert und empfohlen werden. Bis auf unsere Tage erhebt man gegen die Kirche wegen der Approbation der Bettelorden den Vorwurf, sie habe dadurch schiefe Auffassungen über Wert und Bedeutung des Bettelns sanktioniert und das Betteln überhaupt direkt und indirekt gefördert. Wir erinnern an den Vorwurf Roschers, daß die römische Kirche aus dem Grunde gegen das Bettelwesen niemals habe einschreiten können, weil sie

Hebung des Standes der Sittlichkeit" erzielt; Zöckler preßt hier den Begriff „dauernd" und vergißt, daß es nichts auf Erden geben kann, was, soweit Menschen dabei in Betracht kommen, dauernd auf der gleichen Höhe sittlicher Energie bleibt.

[1] Harnack a. a. O. III [1 u. 2] 385. Vgl. auch Hauck, Franz von Assisi, in Herzog, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche VI[3] 200, Zeile 36 ff; Grupp a. a. O. II 373.

[2] § 7.

in ihrer eigenen Mitte mächtige organisierte Bettlerscharen geduldet habe. „Wo es angesehene Bettlerorden gibt, da kann das Betteln nicht als schimpflich gelten.“ [1] Wir möchten auf diesen Vorwurf im Zusammenhang vorliegender Studie noch näher eingehen.

Wir können zu diesem Vorwurf oder besser zu dieser rein historischen Frage auch als Katholiken sine ira et studio Stellung nehmen. Es ist ein Bündel von Fragen, die einzeln gestellt und einzeln beantwortet werden müssen. Wir sagen:

1. Die Kirche hat die Bettelorden nicht etwa unter voller Verantwortlichkeit für alle Konsequenzen aus ihrem Ideenkreise heraus geschaffen; sie hat vielmehr das Armutsideal vorgefunden und, in verdienstvoller Weise den Gefahren des Armutsfanatismus begegnend, die in dem Armutsideal liegende apostolische Kraft der Kirche nutzbar gemacht [2].

2. Die Kirche hat auch nicht aus ihrem Ideenkreis heraus dem Bettel überhaupt seine mittelalterliche Bedeutung gegeben; als Form gesellschaftlicher Armenpflege war der Bettel in den damaligen Kulturverhältnissen tief begründet, womit es sich sehr gut verträgt, daß die Schäden des Bettels doch immer wieder erkannt und der Bettel, vor allem in seinen Auswüchsen, bekämpft wurde.

Besitzlose und Bedürftige wurden durch große und kleine Katastrophen jeglicher Art oft genug geschaffen; Organisationen öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Natur, welche für regelmäßige oder außerordentliche Fürsorge tätig sein konnten, waren in dem Grade und Umfange, wie wir sie in der Neuzeit erfreulicherweise besitzen, in keiner Weise vorhanden und konnten auf dem Boden der mittelalterlichen Kultur, der mittelalterlichen Wirtschaft und des mittelalterlichen Staates auch nicht vorhanden sein [3]. Die Einsicht in

---

[1] Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen [2], Dresden 1896, 147 (aus seiner Armenpolitik S. 11). [2] Oben S. 6 ff.

[3] Unter den Katastrophen heben wir hervor: Mißwachs, Überschwemmung und nicht zuletzt die unaufhörlichen großen und kleinen

den hohen sittlichen Wert des Versicherungswesens hat, um das auch noch ausdrücklich hervorzuheben, ja erst in allerletzter Zeit theoretisch und praktisch sich weiter und allgemeiner ausgebildet.

Zu der Schar wirklicher oder vorgeblicher bresthafter Leute, die bettelnd „von Burgen zu Klöstern und von Klöstern zu Burgen zogen" (Hausrath)[1], gesellte sich aus den verschiedensten Gründen noch eine weitere Zahl fahrender Leute ohne festen Wohnsitz, die alle das mittelalterliche Vagantentum vermehrten. Die Wanderlust, wie sie durch die Kreuzzüge, in Deutschland aber auch durch die ostelbische Siedelung geweckt war, darf in ihrem Einfluß nicht gering geschätzt werden. Eine fernere Gruppe trieb der Gegensatz zu der glebae adscriptio des Feudalismus und zur zünftigen Einschränkung auf die Wanderung (wandernde Gewerbe). Fahrende Schüler kamen hinzu. Auch religiöse Motive waren wirksam und schufen Pilgrime, wandernde Büßer, Wanderprediger[2].

Von all diesem Vagantentum sagt Hausrath mit Recht, daß es „diejenigen Lebensgewohnheiten präformierte, in die die Sekten vom armen Leben Jesu aus religiösen Gründen eintraten".

Dieser Zusammenhang zwischen allgemeinen sozialen Voraussetzungen und der Entstehung der Bettelorden läßt es verstehen, warum es auch bei nichtchristlichen Religionen Bettelorden oder doch ähnliche Erscheinungen geben kann und gegeben hat. Wir denken hierbei an antike Erscheinungen wie

---

Fehden. Treffend macht Ratzinger (Geschichte der kirchlichen Armenpflege² 393) darauf aufmerksam, daß auf dem flachen Lande schon die Polizeiorgane gefehlt hätten, um ein Bettelverbot überhaupt durchzuführen.

[1] Vgl. hierzu überhaupt die Ausführungen von Hausrath, Die Arnoldisten III 1 ff, denen wir hier folgen.

[2] Man beachte in gleicher Weise den Einfluß und die Hochschätzung der Alexiuslegende. Über die ersten Wanderprediger vgl. Schnürer, Franz von Assisi 12; Johannes v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, 1. Tl Leipzig 1903, 2. Tl bzw. Neue Folge 1906; siehe oben S. 7 A. 3.

die Cyniker sowie an buddhistische und mohammedanische Ordensgebilde[1]. Wo immer weltflüchtige oder aszetisch-religiöse Bewegungen sich auftun, da werden sie auch mit dem Problem des Besitzes und Eigentums sich befassen; der Übergang zur frei gewählten Bettelexistenz ist überall da gegeben, wo unter dem Einfluß der bestehenden wirtschaftlichen und auch klimatischen Verhältnisse der Bettel als normale Erscheinung des Kulturlebens und als weit verbreitete Möglichkeit besitzlosen Lebens sich vorfindet.

3. Es werden im Neuen Testamente auf dem Boden bestimmter Kultur- und Wirtschaftsverhältnisse Nächstenliebe und Almosengeben im weiten Umfange nahezu identifiziert; dazu wird letzteres dem äußeren Wortlaute nach fast schrankenlos gefordert[2]. Auf dem Boden analoger Verhältnisse, in welchen die sozialen und wirtschaftlichen Zustände dem Bettel ebenfalls weiten Spielraum und immer wieder augenblicklich

---

[1] Über das indische bzw. buddhistische Mönchtum vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum[2] 35—55. „Freilich wird für die späteren Stadien dieser Entwicklung seit dem 5. oder 6. Jahrhundert n. Chr. ein von christlich-mönchischen Kreisen her ergangener Einfluß auf dieselbe als nicht unwahrscheinlich anzunehmen sein" (ebd. S. 55). J. Mayer, Die christliche Aszese, Freiburg 1894, 39—45; über die Möglichkeit eines Zusammenhanges der indischen und der christlichen Aszese ebd. S. 42. Über das buddhistische Betttelideal: Hardy, Indische Religionsgeschichte, Leipzig 1898, 74 ff. Über mohammedanische Bettelorden: Zöckler a. a. O. 20 315 ff; ob bewußte Nachahmung christlicher Vorbilder ebd. S. 319.

[2] Z. B. Lk 6, 30; 11, 41; 12, 33. Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage 198. Ferner Naumann, Jesus als Volksmann, Göttingen 1894, 14: „Heute ist das Almosen als Aushilfe nötig; es ist gesegnet, wo es augenblickliche Not heilt, aber die christliche Liebe und Gerechtigkeit muß über die niedere Stufe des Almosens emporsteigen zu andern Formen des Helfens. Wer die Zeit mit Stiftungen und Armenhäusern heilen will, der gehört noch ins Mittelalter. Das sagen wir mit aller Bestimmtheit, obgleich wir wissen, daß Jesus wiederholt und dringlich zum Almosen ermahnt hat. Aber vergeßt doch nicht, daß er unter ganz andern wirtschaftlichen Verhältnissen lebte als wir heutigen Menschen. Staatsordnungen, wie wir sie heute wünschen, waren damals weder nötig noch möglich. Damals war im Almosen wirkliche Hilfe, denn es gab keinen modernen Arbeitsmangel und keine heutigen Großstädte und Volksmassen."

dringende Aufgaben lassen, ist es wohl möglich, daß die zeitgeschichtliche Bedingtheit der biblischen Formulierung übersehen wird und so die biblischen Gedanken in ihrer konkreten Fassung einer unbefangenen Würdigung des Bettels im Wege stehen und auf ein kritikloses Almosenspenden tatsächlich hinwirken[1].

4. Ebenso ist es nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, ob nicht doch, nachdem einmal die Bettelorden als kirchliche Einrichtung sanktioniert waren, in gewissem Umfange das unbefangene Urteil über das Betteln eben dadurch behindert war; dies um so mehr, als frühzeitig neben dem Bettel als Form apostolischen Arbeitseinkommens auch die Bettelarmut als schlechtweg religiöses Ideal verherrlicht und verteidigt wurde.

5. Die wesentliche Ursache für die mittelalterliche Stellung des Bettels lag aber nach wie vor in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen; mit deren Umbildung erst entwickelte sich die Möglichkeit, den Bettel sachlich zurückzudrängen und zu verhindern, und damit erst war die Bahn für eine wirklich kritische Stellungnahme freigegeben[2].

Kapitel IV.

Die biblische Begründung der Mendikantenarmut.

§ 12. Allgemeines; Hinweis auf das Vorbild Jesu.

Wir haben oben schon hingewiesen, daß man für das Verständnis der Entstehung der Bettelorden auf allgemeine so-

---

[1] Aus den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen heraus ist es auch erklärlich, warum die Kirchenväter so sehr auf Almosengeben drängten (Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege[2] 160 161). Dabei bleibt freilich die Frage eine offene, ob nicht doch diese patristische Almosentheorie durch ihr eigenes Schwergewicht schließlich zu weit geführt wurde.

[2] Vgl. die vorzüglichen Ausführungen von Ehrle S. J., Die Armenordnung von Nürnberg (1522) und von Ypern (1525), im Histor. Jahrb. 1888, 450—479. Wir haben in diesen Ausführungen ein Vorbild dafür, wie man

ziale und wirtschaftliche Voraussetzungen zurückgreifen muß. Damit soll und kann aber der spezifisch religiöse und christliche Charakter dieser Bewegung in keiner Weise verwischt werden.

Das Mendikantentum war eine wesentlich religiöse Bewegung, beherrscht von dem Gedanken der armen Nachfolge Jesu und dem Ideal apostolischer, im Evangelium gewiesener Armut. Allerdings war diese „biblische Orientierung“ erstanden auf dem Boden bestimmter sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse. Als biblisch-religiöses Ideal hat die Mendikantenarmut ihren Siegeslauf angetreten und ihre begeisterten Anhänger gefunden. Sie sollte nichts anderes sein als die Ausführung der im Evangelium vorgezeichneten apostolischen Vollkommenheit, als deren konstitutives Element eben die Bettelarmut angesehen wurde[1].

---

das von den protestantischen Kulturhistorikern mit Vorliebe zur Verherrlichung der Reformation angewandte Prinzip post hoc, ergo propter hoc mit erfolgreicher Sachlichkeit zurückweisen kann.

[1] Wenn eines feststeht von den ursprünglichen Plänen des hl. Franz, so ist es die Tatsache, daß Franz von Anfang an seine Armut nur verlangte von seinem besondern Jüngerkreis, aber nicht als evangelische Forderung von der ganzen Welt. Wir haben oben auf Glasers diesbezügliche Verzeichnung der franziskanischen Bewegung hingewiesen (S. 2 A. 1). In derselben Weise ist unrichtig, was Strauß (Der alte und der neue Glaube. Ges. Werke VI[3], Bonn 1877, 41) vom mittelalterlichen Bettelmönchtum sagt; er nennt es ein „echt christliches Institut“ in dem Sinne, als ob diese Bettelarmut die wahre Anschauung des Evangeliums vom Besitz darstelle. Vgl. noch C. B. Hundeshagen, Der Kommunismus und die aszetische Sozialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte, in Theol. Studien und Kritiken III (1845). Treffend ist, was A. Chroust (Franz von Assisi, in Beilage zur Allgem. Zeitung 1894, Nr 99, S. 4) über das Armutsideal des hl. Franz ausführt: „Es liegt nahe genug, hierin (d. i. in dem Armutsideal) ein bestimmtes sozialreformatorisches Programm des Heiligen zu erblicken, ihn als einen Apostel der alten Ideen von der ungleichen Verteilung irdischer Güter und von der Gütergemeinschaft zu bezeichnen. Aber weder Franz noch Waldes ist es eingefallen, die evangelische Armut, die Besitzlosigkeit, von der Gütergemeinschaft ganz zu schweigen, der Gesamtheit als Weg des Heiles zu empfehlen. Nur Franz und seine unmittelbaren Jünger, die nach der evangelischen Vollkommenheit strebten, warfen die irdische Habe als be-

Für das religiöse Genie des Mendikantentums, den hl. Franz von Assisi, kamen in Betracht vor allem drei Bibelstellen, die man nach einem treffenden Ausdruck von Chroust[1] als die drei franziskanischen „Weistümer“ bezeichnen darf. Es handelt sich um die Stelle vom reichen Jüngling (Mt 19, 21 ff), um die Aussendungsrede an die Jünger (Lk 9, 1—6)[2] und um die Aufforderung zur Nachfolge Jesu (Mt 16, 24).

Franz betrachtet seine Auffassung dieser Stellen wie ihm persönlich gewordene Offenbarungen und die Ausführung in der Praxis als seinen ihm von Gott gegebenen Beruf. Diese Auffassung wurde grundsätzlich von seinen Jüngern geteilt.

Nach dieser franziskanischen Auffassung ist in der Aussendungsrede des Herrn an die Apostel ein für alle Zeit geltendes Ideal apostolischer Lebensweise gegeben; nach derselben Auffassung der Stelle vom reichen Jüngling ist eben die vollständige Besitzlosigkeit Wesensbestandteil der evangelischen Vollkommenheit. Diese Bettelarmut muß deshalb auch vom Heiland selbst geübt worden sein, und wen er zur engeren Nachfolge beruft, den beruft er eben auch zur Nachfolge in der völligen Besitzlosigkeit und Bettelarmut. Die Konsequenzen aus diesen Anschauungen hat Franz nicht alle gesehen und erkannt, wie er denn überhaupt kein Mann war, der sein Ideal in seine sachlichen und logischen Konsequenzen verfolgte. Einige dieser Konsequenzen werden uns

schränkende Fessel von sich, um ohne Sorgen sich ganz dem Dienste des Guten widmen zu können, um jeden Argwohn zu verbannen, als suchten sie für sich selbst etwas. Noch viel weniger hat Franz den Gläubigen den Verzicht auf Besitz gepredigt, nur die Sorge für die Armen hat er ihnen empfohlen.“ Über das, was Franz wollte, vgl. besonders W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale 19—50; Felder, Gesch. der wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden 9 ff; siehe oben S. 12 ff.

[1] A. a. O. Nr 97.

[2] In der Regel von 1221 erscheint die Lukasstelle; der „Privatoffenbarung“ vom 24. Februar 1209 lag die Parallele bei Mt 10, 7—11 als kirchliche Lektion zu Grunde (Sabatier, Vie de S. François d'Assisi [14] 78, n. 3); vgl. übrigens Müller, Die Anfänge des Minoritenordens und der Bußbruderschaften, Freiburg 1885, 28 A. 2.

nachher als Einwürfe gegen die franziskanische Auffassung begegnen.

Die franziskanische Auffassung bezog sich übrigens nicht bloß auf die franziskanischen „Weistümer"; die zahlreichen Stellen über die Armut wurden mehr oder weniger in diesem Sinne beleuchtet. Insbesondere aber wurde sehr früh schon die ökonomische Lage der Urgemeinde zu Jerusalem als Vorbild des Mendikantentums angesehen[1].

Diese biblisch-religiöse Auffassung der Bettelarmut apostolischer Genossenschaften ist neuerdings als „franziskanisches Mißverständnis" bezeichnet worden; ich kann den Ausdruck durchaus nicht als unzutreffend erkennen[2].

Dieses Mißverständnis ist ein doppeltes, ein tatsächliches und ein grundsätzliches. In tatsächlicher Beziehung ist vor allem zu sagen, daß Jesus arm war, aber nicht bettelte[3]. Grundsätzlich ist sodann die Bettelarmut der Mendikanten nicht das für alle Zeit geltende und gegebene Ideal apostolischer Lebensweise. Das Evangelium will überhaupt keine dauernden Formen äußeren Lebens vorschreiben[4]. Es gibt

---

[1] Schon Jakob von Vitry sagt 1216 von den fratres minores, daß sie leben wollten „secundum formae primitivae ecclesiae" (W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale 28). Die Berufung auf die Urkirche ist insofern besonders beachtenswert, als mit ihr allein noch nicht entschieden wäre, ob das franziskanische Ideal die Armut ursprünglich nicht doch von allen Christen verlangt hätte.

[2] Harnack, Das Wesen des Christentums 61; dagegen Schell, Christus 75. Auf dem Boden des franziskanischen Mißverständnisses stehen auch diejenigen Theologen, welche sagen, die frei erwählte Bettelarmut um Christi willen sei „ein von Christus selbst empfohlener Stand der Vollkommenheit". Vgl. solche Theologen bei Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege[2] 448.

[3] Vgl. Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, Paderborn 1900, 554; S. Weber, Evangelium und Arbeit 27 ff.

[4] Auf protestantischer Seite ist in diesen Fehler vielfach der Pietismus verfallen, daß er nämlich „die Schrift als die gesetzliche Vorschrift für die äußere Lebensführung nach dem Muster auch der Lebenssitte und äußeren Ordnung der apostolischen Zeit" auffaßte (Luthardt, Geschichte der christlichen Ethik, 2. Hälfte, Leipzig 1893, 254). Weit über das

in diesem Sinne keine „forma evangelii". Nicht die Zulässigkeit des religiösen Mendikantentums soll und kann gegenüber der franziskanischen Auffassung bestritten werden, sondern nur der Anspruch, die Bettelarmut der Mendikanten sei die adäquate Befolgung evangelischer Ideale und Forderungen.

Was nun Thomas von Aquin angeht, so sollte er als Dominikaner an sich gegenüber dem franziskanischen Mißverständnis die Freiheit des exegetischen Urteils sich gewahrt haben. Tatsächlich aber war der faszinierende Einfluß des Zeitideals der Armut so groß, daß auch Thomas dem franziskanischen Mißverständnis unterlegen ist. Freilich nicht immer und überall. Man kann im allgemeinen sagen: die franziskanische Auffassung vertritt Thomas mehr in seinen oben erwähnten Gelegenheitsschriften, und zwar am schärfsten in den am frühesten geschriebenen. Die nüchterne und kritische Exegese kommt vor allem zu ihrem Recht in den großen systematischen Werken. Wir haben also eine zweifache biblisch-religiöse Würdigung der Mendikantenarmut bei Thomas.

Hören wir einmal seine franziskanische Auffassung der Armut Jesu.

Thomas begründet und verteidigt die Bettelarmut der Mendikanten direkt mit der Armutspraxis des Heilandes. Jesus hat nach ihm während seines öffentlichen Lebens durch Betteln die Unterhaltsmittel sich verschafft; ganz knapp ausgedrückt, Jesus war nach Thomas als Wanderprediger ein „Bettelmönch".

So beweist Thomas die Berechtigung der Mendikanten, zu betteln, „exemplo Christi, in cuius persona in Psalmo 39, 18 dicitur: Ego autem mendicus sum et pauper". Im selben Sinne verwertet er die Psalmstelle 69, 6: „Ego vero egenus et pauper

---

Ziel hinaus aber schießt Luthardt, wenn er S. 59 das Mönchtum überhaupt als Produkt einer solchen Auffassung hinstellt.

sum"; ebenso Ps 108, 17: „Persecutus est hominem inopem et mendicum." Glossa: „scil. Christum"[1].

Auch Summa theol. 2, 2, q. 187, a. 5 „utrum religiosis liceat mendicare" wiederholt Thomas seine Ansicht von der Bettelarmut Jesu: „Religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit." Als Beweis benutzt Thomas die oben erwähnten Psalmstellen.

Eingehender spricht sich Thomas über die Armut Christi aus in opusc. 17, c. 15, hier freilich mehr die Besitzlosigkeit betonend als die Art, wie Jesus sich die Subsistenzmittel verschafft hat.

Gegen die Mendikantenauffassung der Armut Jesu, als habe Jesus vom Bettel gelebt, wurden auch damals schon Einwürfe aus der evangelischen Geschichte vorgebracht. Hier seien einige angeführt. Sie stützen sich auf die klaren Angaben der Schrift über die wirtschaftlichen Funktionen der begleitenden Frauen (Lk 8, 1—3) sowie auf die als typisch aufzufassenden Angaben über Einkauf von Lebensmitteln seitens der Apostel aus Mitteln der gemeinschaftlichen Kasse (Jo 13, 29; 4, 8)[2].

Vergebens haben die Mendikanten des 13. Jahrhunderts, auch Thomas, gegen die Tatsachen der evangelischen Geschichte ihre Theorie zu verteidigen gesucht. Daß die Frauen in der Jüngerschaft Jesu „per modum eleemosynae" (opusc. 19, p. III, c. 38) ihre Habe zur Verfügung stellten, ist kein Beweis für das „Bettelmönchtum" Jesu; die ganze Gemeinschaft läßt sich vielmehr, wenn ein Vergleich gemacht werden soll, nur als besitzende Klostergemeinde charakterisieren, in die neu eintretende Gläubige ihre Habe mitbrachten bzw. der sie ihr Einkommen zur Verfügung stellten. Die Bestimmung der gemeinschaftlichen Kasse in erster Linie zu Almosen läßt sich nicht halten (opusc. 19, p. III, c. 38); gewiß ist uns die Spendung von Almosen aus dieser Kasse historisch direkt bezeugt (Jo 13, 29);

---

[1] Opusc. 19, p. II, c. 47. [2] Ebd. c. 32.

allein die Beschaffung des Lebensunterhaltes der Gemeinschaft aus derselben erscheint in dem evangelischen Berichte (Jo 4, 8) als etwas durchaus Selbstverständliches und Gewöhnliches[1].

In der Zurückführung des Mendikantenideals auf das Vorbild Jesu haben wir also auch bei Thomas ein Mißverständnis vor uns. Aber selbst wenn Jesus wirklich während seines apostolischen Lebens seinen Unterhalt erbettelt hätte, so wäre damit doch nicht für alle Zeiten eine ideale Form apostolischer Armut gegeben. Es liegt in den Evangelien absolut kein Anzeichen dafür vor, daß der Heiland bestimmte Kulturzustände oder technische Formen menschlicher Wirtschaft als ideal durch sein Leben hätte sanktionieren wollen. Der Heiland bewegt sich in den Tagen seiner irdischen Wanderschaft wirtschaftlich durchaus im Rahmen der Kultur, des Rechts und der Sitte seiner Zeit. So hat er die wirtschaftliche Form seines apostolischen Lebens nicht erst selbst geschaffen, sondern gerade auch als apostolische Lebensweise bereits vorgefunden und dann auch für sich übernommen. Die wirtschaftliche Versorgung der apostolischen Gemeinschaft durch die begleitenden Frauen war als Form apostolischen Einkommens in Sitte und Anschauung der damaligen Zeit wohl begründet; absolutes Ideal für alle Zeiten ist sie damit nicht[2]. Die Ausnützung der angebotenen und geforderten Gastfreundschaft, wie sie der Heiland übte, findet hinlängliche Erklärung in den Kultur- und Wirtschaftsverhältnissen des Orients, wo die Gastfreundschaft ja eine ganz besondere Bedeutung hat.

---

[1] S. th. 2, 2, q. 188, a. 7 sagt Thomas in Ablehnung der franziskanischen Auffassung unter Hinweis auf Jo 4, 8 u. 13, 29: „Ex quo patet quod conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo." Gegen diese Ausführung des hl. Thomas wandte sich sehr heftig Olivi (Glaser, Die franziskanische Bewegung, a. a. O. 131). Die sophistische Behandlung dieser Frage bei Ubertin von Casale siehe ebd. S. 152.

[2] Die Zulässigkeit solcher Frauenbegleitung war vom Standpunkt ihrer ganzen Argumentation für die Mendikanten an sich unanfechtbar. Franz

Wir werden unten darauf zurückkommen, daß auch die „ökonomische“ Lebensanweisung an die Jünger von den bestehenden Kultur- und Wirtschaftsverhältnissen bedingt war. Wir schließen mit folgendem: Wenn der Heiland wirklich gebettelt hätte, so wäre diese Form apostolischen Einkommens sicher in den damaligen Kulturverhältnissen begründet gewesen; es ginge aber nicht an, eine freie und unbefangene Prüfung dieser Einkommensform für die jeweilige Gegenwart mit Berufung auf die Praxis Jesu hintanzuhalten.

§ 13. Berufung auf die Aussendungsrede des Herrn an die Apostel.

Besondere Bedeutung für die Entstehung und Begründung des Armutsideals der Mendikanten hatte die Aussendungsrede des Herrn an die Apostel (Mt 10, 7—10 und Parallelen)[1]. Sie ist eines von den franziskanischen „Weistümern“, deren Verständnis Franz wie Privatoffenbarungen auffaßte. Freilich wurde diese Stelle sehr bald eigenartig behandelt. Gerade bei näherer Würdigung mußte über kurz oder lang die Frage auftauchen, ob das Apostelmandat denn ausführbar sei und ein Ideal für alle Zeiten enthalte. So sehr auch Franz, wie bei allen Einwürfen und Bedenken, sich auf den Wortlaut des Evangeliums berief, bezüglich der in der Aussendungs-

---

wollte freilich von Frauenbegleitung nichts wissen; aber konsequent war dies ablehnende Verhalten aus seinem ganzen biblischen Gedankenkreis heraus nicht. Über den Apostel Paulus und seinen Rechtsanspruch ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν (1 Kor 9, 5) vgl. Schanz, Kommentar zu Matthäus, Freiburg 1879, 291. Das Institut der begleitenden Frauen erwies sich schon bei einem der ersten Wanderprediger des Mittelalters, bei Robert von Arbrissel, als nicht recht zeitgemäß (Schnürer, Franz von Assisi 12; Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte II² 344). Über Segarelli und seine Apostelbrüder vgl. Hausrath, Die Arnoldisten III 301: „Es lag ihnen nah, sich darauf zu berufen, daß auch in Jesu Gefolge Frauen waren, die ihm Handreichung taten von ihrer Habe, und sie haben diese Berufung nicht unterlassen.“ Cronica fratris Salimbene de Adam Ordinis Minorum, Monum. German. Histor. Script. XXXII 270: Numquid non habemus potestatem mulierem sororem circumducendi sicut et ceteri apostoli et fratres Domini et Cephas?

[1] Lk 9, 2—6; 10, 4—12. Mk 6, 8—11.

rede enthaltenen sog. „prohibitiones evangelii“ hat er wiederholt der Ansicht seiner Jünger bzw. der Ordensminister Rechnung tragen müssen[1]. Schon in der Regelredaktion von 1221 erscheint diese Bibelstelle nicht unter den für das Leben der Minderbrüder maßgebenden Schriftstellen, die an der Spitze der Regel stehen, obwohl doch nach der Auffassung, die Franz von dieser Stelle hatte, dieses der Fall sein müßte. Die Stelle ist allerdings in Kapitel 14 der Regel enthalten[2]. In der Regel von 1223 verschwand diese umstrittene Bibelstelle, und Franz mußte sich begnügen, daß am Anfang und am Ende der Regel schlechtweg von der „Befolgung des heiligen Evangeliums“ die Rede war[3].

Das Apostelmandat als Begründung der Mendikantenarmut war allerdings mit letzterem Sammelbegriff „Befolgung des Evangeliums“ formell jeder Zeit aufgreifbar und verwendbar; die persönliche Auffassung dieser Stelle seitens des hl. Franz tat das Ihrige, und es ist nicht zu zweifeln, daß trotz der Entfernung des Apostelmandates aus der Regula bullata die Bezugnahme der Mendikanten auf dieses Mandat tatsächlich fortdauerte.

Der beste Beweis dafür ist der hl. Thomas, der in seiner Verteidigung der franziskanischen Auffassung seine Gründe offenbar dem damals herrschenden franziskanischen Ideenkreis entnahm.

Thomas sieht in der Mendikantenarmut nichts anderes als die adäquate Befolgung der Anweisung Jesu an die Jünger

[1] Die „prohibitiones evangelii“ sind nach Mt 10, 9 u. 10: Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris: Non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam.

[2] Schnürer a. a. O. 101. Boehmer, Analekten 1—2 13. Die Stelle von dem Verbot der zwei Röcke fehlt aber auch hier. Über den Versuch der Apostelbrüder, an dieses Verbot sich zu halten, vgl. die spottende Kritik von Salimbene a. a. O. 284; über die Beobachtung des „Neminem per viam salutaveritis“ S. 258.

[3] Schnürer a. a. O. 103. Boehmer a. a. O. 29 35. Die Ausführungen von Müller (Die Anfänge des Minoritenordens 82—83) schießen über das Ziel hinaus.

bei der Aussendung. Wir verstehen es, daß auch im 13. Jahrhundert wohlbegründete Einwände dagegen gemacht wurden, als sei in diesen Anweisungen das dauernde und absolute Ideal apostolischer Lebensweise gegeben. Haben doch selbst innerhalb des Kreises der Minderbrüder sich hiergegen Bedenken erhoben [1].

Aus Thomas entnehmen wir vor allem zwei Einwürfe. Der eine ist in Form eines Argumentum ad hominem eine durchschlagende Warnung vor zu enger, buchstäblicher Auffassung des apostolischen Mandates. Wenn die Mendikanten den ersten Teil so buchstäblich faßten, warum sie sich dann so sehr davor hüteten bezüglich des zweiten Teiles, der Verhaltungsmaßregeln gibt gegenüber Gemeinden, die sie nicht aufnehmen wollten? „Et quicumque non receperit vos, neque audierit sermones vestros, exeuntes foras de domo vel civitate, excutite pulverem de pedibus vestris." [2]

Es ist begreiflich, daß gegenüber solchen Einwürfen Thomas gelegentlich die Bemerkung macht, man dürfe nicht alles so buchstäblich interpretieren wollen. So unter Hinweis auf die Stelle Mt 5, 39: „si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram", eine Mahnung, die doch Jesus Jo 18, 23 selbst nicht befolgt habe, ohne doch sicher auch nur irgendwie von der idealen Vollkommenheit abzulassen [3]. So richtig diese Bemerkung an sich ist, so ist sie eben doch nicht anwendbar, um unliebsamen Konsequenzen aus

---

[1] S. 62 63.

[2] Mt 10, 14. Opusc. 19. p. III, c. 27. Eine andere hierher gehörige Stelle ist Mt 10, 23: „Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam." Daß diese Weisung des Herrn für sie praktisch wurde, bestärkte manche Spiritualen in der Überzeugung, daß überhaupt ihre spezifische Auffassung der Weisungen des Herrn an die Jünger die richtige sei. So Angelus von Clarino: „Consulta a Christo fuga a facie persequentium" (Ehrle, Archiv I 527). Auch bei den Waldensern bestanden ähnliche Anschauungen: Bernardus Guidonis, Practica inquisitionis haeret., ed. Douais, Paris. 1885, 249, 250.

[3] Opusc. 19, p. III, c. 29 ad 2.

der buchstäblichen Argumentationsweise der Mendikanten zu entgehen.

In sachlicher Beziehung versucht Thomas folgende Entgegnung. Die Weisung Jesu, bei Widerspruch sich zurückzuziehen, gelte nur gegenüber Ungläubigen, welche dann am Ende der Zeiten dafür gestraft würden, daß sie die Gnade von sich gestoßen. Für christliche Gemeinden und für Christen aber brauche man nicht zu warten bis zum Weltgericht; diese abzuurteilen und zurechtzuweisen sei die Kirche da. Deshalb dürften die Mendikanten gegen ungerechte Unterdrückung und Abweisung an das kirchliche Gericht um Schutz sich wenden [1].

Der zweite von Thomas erwähnte Einwurf gegen die franziskanische Auffassung des Apostelmandates bestreitet, daß der Heiland mit dieser Unterweisung überhaupt dauernd das Verhalten der Apostel auf den Missionsreisen hätte regeln wollen; sie hätte nur für die erste Aussendung im Judenlande gegolten. Wie aber später das „in viam gentium ne abieritis“ (Mt 10, 5) umgeändert worden sei in das „euntes docete omnes gentes“ (Mt 28, 19), so sei es auch mit der Armutsanweisung geschehen. Habe es früher für die erste Reise geheißen, die Apostel sollten keinerlei Ausrüstung vorsehen, so hätte der Heiland später gesagt: „Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram“ (Lk 22, 36) [2].

---

[1] „Unde, si aliquis in societatem fidelium recipi velit, et ipsi iniuste contradicant; non debet hoc divino iudicio reservari, sed ad iudicium Ecclesiae corrigendum deduci“ (opusc. 19, p. III, c. 29 ad 4).

[2] Ebd. p. II, c. 32: „Dominus mittens discipulos ad praedicandum, duo eis praecepta dedisse videtur, unum scil. ut nihil in via secum ferrent, ut patet Mt 10, Mc 9 et Lc 6. Aliud, ut in viam gentium ne abirent, ut datur Mt 10. Primum autem videtur revocasse passione imminente Lc 22: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram. Secundum praeceptum revocasse videtur Mt ult.: Euntes docete omnes gentes. Et Mc ult.: Euntes in mundum universum etc. Sed post revocationem secundum praeceptum nullatenus est observandum, sed magis est evangelium gentibus praedicandum, ergo nec primum praeceptum est deinceps observandum, ut aliquis scil. totaliter subsidia vitae a se abiiciat

Der hl. Thomas antwortet, daß es sich bei letzterer Stelle nicht um eine vollständige Aufhebung der Armutsanweisung an die Jünger handle; es sei vielmehr nur eine vorübergehende Maßregel zur Zeit der bevorstehenden Verfolgung, „quando a persecutoribus necessaria habere non potuissent“. Die Gläubigen würden mit den Hirten verfolgt und seien deshalb für die Zeit der Verfolgung, „donec tempus evangelizandi redeat“, nicht in der Lage, die Apostel zu unterstützen. Sobald die Verfolgung vorüber sei, trete die strenge Armutsanweisung wieder in Kraft[1].

Sachlich ist zu dem zweiten Einwurf zu bemerken. Indem er einen doppelten Lehrauftrag an die Apostel hervorhebt, einen partikularistischen, vorübergehend für die Juden allein, und einen universalistischen für die ganze Welt, gibt er den richtigen Ausgangspunkt für das Verständnis der Armutsanweisung an die Jünger. Die Entfaltung des universalistischen Gedankens in den Evangelien beschäftigt uns hier nicht. Uns berührt nur die Erklärung der in der Apostelaussendung bezeichneten, genau angegebenen „ökonomischen“ Verhaltungsweise[2]. Zwei Punkte haben wir in dem „ökonomischen“ Teil des Apostelmandates zu unterscheiden. Einmal ist darin der allgemeine Gedanke scharf hervorgehoben, daß die Verkündiger des Evangeliums weitgehend zur Entsagung und Losschälung vom Irdischen bereit sein müssen[3]. Zweitens wird für die konkreten Verhältnisse

---

[1] Opusc. 19, p. II, c. 38 ad 16; vgl. auch opusc. 17, c. 15.

[2] Daß in den Berichten der Synoptiker über den ökonomischen Teil der Apostelunterweisungen sich Differenzen finden, bietet für die Auffassung der Tragweite dieser Unterweisung keine Schwierigkeit. „Matthäus und Lukas betrachten die Stellung der Apostel als Prediger des Evangeliums überhaupt und stellen deshalb das Gebot der Entsagung in den Vordergrund. Markus geht von der unmittelbaren Vorbereitung für die kurze Reise aus“ (Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Markus, Freiburg 1881, 219). Vgl. ferner Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus, Freiburg 1879, 290 291; Belser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1901, 239.

[3] Um den Jüngern den Gegensatz zu den jüdisch-irdischen Messiashoffnungen zum Bewußtsein zu bringen, hebt der Heiland hervor, daß sie

der damaligen Zeit den Aposteln eine bestimmte „ökonomische Verhaltungsweise“ vorgeschrieben. Dabei können wir wieder beim zweiten Punkt unterscheiden die Angabe der Reiseausrüstung, wie sie für die erste kurze Aussendung genügte, und den ökonomischen Hauptgedanken, der auch für die spätere Aussendung Gültigkeit behält, nämlich die Ausnützung der Gastfreundschaft, die der ganzen Anweisung zu Grunde liegt[1].

Die franziskanische Auffassung des Apostelmandates gibt Thomas in der Summa theologica vollständig auf. 2, 2, q. 185, a. 6 ad 2 lehnt er sie ausdrücklich ab. Das Apostelmandat sei einmal mystisch zu deuten, sodann habe im buchstäblichen Sinne der Heiland das Apostelmandat gegeben non praecipiendo, sed magis permittendo. Endlich habe die Anweisung nur gegolten für die erste partikularistische Aussendung ins Judenland.

§ 14. Die Stelle vom reichen Jüngling.

Die oben erörterte Berufung auf die Aussendungsrede des Herrn war den Mendikanten und ihren direkten Vorläufern

---

nicht einmal auf die bei den Rabbinen übliche Kleidung mit zwei Röcken, einem Ober- und einem Unterrock, sollten rechnen dürfen.

[1] Noch heute ist im Orient die Benützung der Gastfreundschaft das Hauptmittel jeglicher Propaganda. Auch für die christliche Missionierung in den ersten Jahrhunderten kam sie wesentlich in Betracht (Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1902, 253 ff 259). Vgl. dazu über die Wanderprediger der Urkirche: Bruders, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr., Mainz 1904. — Auch den Mendikanten hat für die allererste Ausbreitung ihrer Genossenschaft und für das erste Wanderleben der Bettel als ausschließliche Einkommensquelle geradezu großartige Dienste geleistet. Infolge ihres Bettels waren sie an keine oder fast keine ökonomischen Voraussetzungen und Vorbereitungen gebunden; sie waren über Zeit und Raum hinweg ökonomisch unabhängig. Die rasche Verbreitung der Mendikantenorden war durch den überall möglichen Bettel so erleichtert, wie es durch keine rechtlich gesicherte Einkommensquelle irgend welcher Art in gleicher Weise und mit gleicher Schnelligkeit hätte erreicht werden können. Seiner Aufgabe konnte der Mendikantenbettel um so mehr genügen, als tatsächlich ja nur die vorläufige Beschaffung eines Existenzminimums in Frage kam. Literatur und

ausschließlich eigen; dagegen war dies bei dem andern „Weistum“ für ihre Armut, der Stelle vom reichen Jüngling (Mt 19, 21 ff), nicht der Fall. Die Bettelorden teilten die Berufung auf diese Stelle mit den besitzenden Orden, gaben ihr aber eine eigene und als neu empfundene Auslegung. Während die besitzenden Orden auch in der Klosterarmut ihrer Mitglieder eine Befolgung der an den reichen Jüngling gerichteten Aufforderung erblickten, vertraten die Mendikanten die Auffassung, es sei in dieser Aufforderung ein für alle Zeiten geltender typischer Fall einer solchen freiwilligen Armut gemeint, die nur durch die völlige Besitzlosigkeit, wie sie die Mendikanten übten, realisiert werde.

In der Tat, wenn man sich einmal für die biblische Rechtfertigung der freiwilligen Armut auf die Stelle vom reichen Jüngling in dem Sinne bezog, daß der Heiland hier direkt einen für alle Zeiten geltenden „evangelischen Rat“ ausgesprochen habe, dann mußte schließlich einmal die Konsequenz gezogen werden, daß nur eine solche Armut diesem Rat wirklich entspreche, die auf völliger Besitzentäußerung beruhe[1]. Damit war allerdings für die besitzenden Orden der Anspruch bestritten, daß sie den „evangelischen Rat freiwilliger Armut“ schlechtweg befolgten. Diese Konsequenz

---

Quellen über die erste Ausbreitung siehe bei Knöpfler, Die neuere Franziskusliteratur, in Theol. Revue 1903, Nr 17, Sp. 497; Nr 18, Sp. 530.

[1] Über die biblische Begründung der evangelischen Räte vgl. meine Ausführungen in Soziale Kultur 1905, S. 548. Die Angriffsfläche der besitzenden Orden lag grundsätzlich darin, daß diese ihre Armut als eine buchstäbliche Befolgung der an den reichen Jüngling gerichteten Aufforderung hinstellten, während sie doch nur eine analoge war. Daß die franziskanische Auffassung im bewußten Gegensatz hierzu eine absolute buchstäbliche Befolgung erstrebte, beweist auch die Forderung, daß das „da pauperibus“ ebenfalls buchstäblich beachtet werden solle. Vgl. interessante Beispiele bei Schnürer, Franz von Assisi 33 64. Über die vom reichen Jüngling verlangte sachliche Armut siehe oben S. 3 A. 2. Für deren sittliche Bedeutung ist entscheidend die Frage: Wurde diese Besitzlosigkeit von dem Jüngling verlangt als opus supererogatorium im Zusammenhang mit einem bestimmten Beruf, oder als bonum melius im Sinne einer sittlich höher stehenden äußeren Lebensweise für sich?

der Mendikantenauffassung wurde frühzeitig erkannt und führte zu eingehenden Erörterungen über die Frage, in welchem Verhältnis die Klosterarmut besitzender Klöster zur wahren evangelischen Armut stehe und wie sie sittlich zu werten sei.

Thomas hat zu all diesen Fragen Stellung genommen, auch hier in verschiedener Weise. Im Bannkreise franziskanischer Auffassung beweist er aus der Aufforderung an den Jüngling, daß zur evangelischen Vollkommenheit völlige Besitzlosigkeit gehört[1]. An andern Stellen ist er von dieser Überschätzung der Bettelarmut vollständig frei[2]. Auf seine Erörterungen über das Verhältnis besitzender Klöster zur evangelischen Armut gehen wir unten näher ein[3].

§ 15. Das Vorbild der Urgemeinde zu Jerusalem.

Auf die Urgemeinde zu Jerusalem als Vorbild der Mendikantenarmut kommt Thomas in opusc. 17, c. 15 zu sprechen. Seine Auffassung der tatsächlichen Verhältnisse ist eine eigenartige; dazu leidet seine Beweisführung daran, daß er nicht immer ein und dasselbe Beweisziel festhält.

Gewiß ist die „Gütergemeinschaft" der Apostelgeschichte nicht ausschließlich unter dem Einfluß überschäumender Bruderliebe entstanden; aber sie ist in erster Linie darauf zurückzuführen[4]. Als großartige enthusiastische Armenpflege ist

---

[1] So opusc. 19, p. II, c. 35. [2] Siehe unten S. 76 77.

[3] Siehe unten S. 75 ff.

[4] Wir geben oben im Text die Auffassung von den Verhältnissen in der Urgemeinde, die wir für die richtige halten; von einer kritischen Auseinandersetzung mit der äußerst zahlreichen einschlägigen Literatur glauben wir an dieser Stelle absehen zu können. Wir verweisen für diese Literatur auf folgende Werke: Grupp, Kulturgeschichte der röm. Kaiserzeit I 477 A. 1; Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche[2] 402; v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage II 276 (hier auch kritische Auseinandersetzung mit Oskar Holtzmann und dessen eigenartiger Theorie: Studien zur Apostelgeschichte, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XIV 1; Die Gütergemeinschaft S. 328—336). H. Köhler (Sozialistische Irrlehren 85) nennt als das beste, was darüber geschrieben sei, H. Holtzmann in Protest. Kirchenzeitung 1894, Nr 45.

diese weitgehende, freiwillige Besitzentäußerung in erster Linie zu charakterisieren. Verstärkt und eigenartig gestaltet wurde dieser Enthusiasmus der Bruderliebe durch den weithin herrschenden Glauben an die Parusie, der zu einer ruhigen und nüchternen Erwägung über Wert und Notwendigkeit der irdischen Güter und entsprechend zu einer für die Dauer berechneten Armenpflege es nicht kommen ließ. Im Lichte der Parusie mußten auch die scharfen Worte Jesu über den Reichtum und die Lobpreisung der Armut in weltflüchtigem Sinne wirken[1].

Thomas hat wohl auch Ausführungen, worin er die Eigentumsentäußerung der Apostelgeschichte wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Armenpflege auffaßt. So 2, 2, q. 188, a. 7, c. fin.; dort ist ihm sogar nicht die Besitzentäußerung die Hauptsache, sondern der Besitz selbst, durch den man in den Stand gesetzt ist, etwas herzugeben für den Nächsten[2].

In opusc. 17, c. 15 aber ist für Thomas die Hauptsache die Eigentumsentäußerung als solche im Sinne eines sittlich-religiösen Ideals. Thomas spricht von einer grundsätzlichen und bewußten Herbeiführung allgemeiner Besitzlosigkeit in der Urgemeinde, in deren Lebensweise er das Vorbild des Mönchtums erblickt, und nennt dies ausdrücklich eine Idealforderung des Christentums[3]. Zum Beweise, daß es sich um die grundsätzliche Herbeiführung der Besitzlosigkeit handelte, bemerkt er ausdrücklich, daß deshalb von vornherein „wer-

---

[1] Vgl. oben S. 1 A. 1. Der Glaube an die Parusie muß stärker in Betracht gezogen werden, als es Pesch (Die soziale Befähigung der Kirche[2] 279) zugibt.

[2] „Conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis eiusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum est perfectioni conforme, quam Christus docuit suo exemplo. Sed et discipuli post resurrectionem, a quibus omnis religio sumpsit originem, pretia praediorum conservabant et distribuebant prout cuique opus erat."

[3] „Abundantior perfectio"; ebenso „apostoli (hoc) servaverunt et servandum tradiderunt".

bende" Güter veräußert worden seien[1]. Thomas schließt: „Ex quo patet hanc esse evangelicae vitae observantiam, ut ea quae ad necessitatem vitae pertinent, possideantur communiter, possessionibus omnino a possessoribus abdicatis."[2]

Thomas steht hier offenbar ganz unter dem Eindruck des franziskanischen Gedankenkreises. Man ist versucht zu sagen, Thomas vertrete an dieser Stelle die Ansicht, das ideale Verhältnis des Christen zu den Besitzgütern dieser Welt sei das eines wirtschaftlich sorglosen Kommunismus; wenn zufällig etwas vorhanden ist, dann wird es eben aufgebraucht, aber sonst wird nicht weiter gesorgt. Thomas erwähnt selbst eine Schwierigkeit, freilich ohne sie sachlich zu lösen. Die „Kirche" habe doch in späteren Zeiten Besitz und werbende Güter zu Eigentum angenommen und behalten. Und zwar sei dies geschehen, wie selbst Päpste erklärten, aus wirtschaftlich vernünftigen Gründen; man habe eben in den kirchlichen Kreisen eingesehen, daß es wirtschaftlich besser (plus utilitatis) sei, den werbenden Grundbesitz der „Kirche" als Eigentum zu überlassen, statt ihn zu verkaufen und den Gelderlös daraus zur Verfügung zu stellen[3]. In der Urgemeinde sei dies nicht geschehen lediglich aus opportunistischen Rücksichten, „quia praevidebant Apostoli quod apud Iudaeos ecclesia duratura non erat"[4].

Wenn auf Päpste hingewiesen werden kann, die es als wirtschaftlich vernünftig erklärt haben, daß die Kirche eigenen werbenden Besitz habe, so kann Thomas in seiner Antwort selbstverständlich die Berechtigung kirchlichen Besitzes nicht

---

[1] „Puta agros vel vineas vel aliquid huiusmodi."

[2] Wir betonen, Thomas denkt hierbei, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, nicht an irgend welchen gemeinsamen Besitz im Sinne eines Rentenfonds.

[3] Die wirtschaftliche Begründung aber liege darin, „quod ex sumptibus eorum (scil. praediorum et agrorum) tam praesentibus quam futuris temporibus plura et electiora possunt ministrare (scil. praelati) fidelibus communem vitam ducentibus quam ex pretio eorum".

[4] Opusc. 17, c. 15. Dieselbe Motivierung Summa contra gent. l. 3, c. 135.

bestreiten; aber er bleibt dabei, daß es ein Nachlassen des alten Idealismus und eine Rücksicht auf die Schwäche der Menschen sei, welche zur sittlichen Höhe der Urkirche sich nicht mehr zu erheben vermöchten[1].

§ 16. Der Gegensatz der franziskanisch-biblischen und der dominikanischen Auffassung der Mendikantenarmut bei Thomas.

So steht also Thomas, soweit es sich um die biblische Begründung der Mendikantenarmut handelt, weitgehend auf dem Boden der franziskanischen Vorstellungen. Danach ist diese Armut nichts anderes als die Ausführung eines biblisch-religiösen Ideals von absoluter Dauer und Berechtigung. Die Mendikantenarmut ist im Lichte dieser biblischen Auffassung konstitutives Element der wahrhaft apostolischen Vollkommenheit und absolutes dauerndes Ideal apostolischer Lebensweise.

Diese Gleichstellung der Mendikantenarmut mit dem Evangelium wurde später von den Spiritualen, besonders von Olivi, noch schärfer formuliert und in die äußersten Konsequenzen verfolgt, ist aber nicht erst von ihnen aufgestellt worden. Es lag im Wesen der franziskanischen Bibelauffassung begründet. „Secundum evangelium vivere" war schon die zusammenfassende Formel für Franziskus, und auch im Leben der hl. Klara begegnen wir Anklängen an jene von den Spiritualen mit logischer Konsequenz vertretene Auffassung, es stehe dem Papste nicht zu, jemand an der vom Evangelium selbst aufgestellten Vollkommenheit zu hindern; mit andern Worten, es stehe dem Papste nicht zu, solche, die nach der ursprünglichen strengen Regel des hl. Franz leben wollten, zu Armutsmilderungen zu verpflichten; oder auch der Papst habe kein Recht, an der Regel etwas zu erleichtern[2].

---

[1] „Utile iudicaverunt ecclesiarum praelati, ut praedia et agri ecclesiis conferantur non propter perfectiores quosque, sed propter infirmiores, qui ad primorum fidelium perfectionem attingere non valerent" (opusc. 17, c. 15).

[2] Schnürer, Franz von Assisi 66: „Heiliger Vater, niemals in Ewigkeit wünsche ich von der Nachfolge Christi absolviert zu werden." — Olivi

Bei Thomas von Aquin haben wir nun schon als eigentümlich hervorgehoben, daß auch er zwar dem franziskanischen Gedankenkreise sich nicht zu entziehen vermochte, daß er aber auf der andern Seite ebenso Ausführungen hat, die frei die Bettelarmut der Mendikanten würdigen. Ein und dieselbe Sache beleuchtet er bald von franziskanischem bald von dominikanischem Standpunkt; eine methodisch einheitliche Auffassung des Armutsideals hat Thomas nicht.

Für diese doppelte Beurteilung ein und derselben Sache geben wir noch einige Beispiele.

Thomas verteidigt bald die absolute und dauernde Berechtigung des Mendikantenideals, bald betont er dessen Relativität und zeitgeschichtliche Bedingtheit[1]. Erstere vertritt er gegenüber folgendem Einwurf: Wenn die Mendikantenarmut wirklich das dauernde Ideal apostolischer Lebensweise sei, wie kommt es dann, daß erst jetzt, d. i. im 13. Jahrhundert, dieses Ideal verwirklicht wird?[2]

Thomas antwortet darauf, daß ein solches Stagnieren in Verwirklichung sittlicher und aszetischer Ideale innerhalb der Kirche an sich wohl möglich sei; auch auf andern Gebieten kirchlicher Aufgaben und kirchlicher Tätigkeit sei dies schon der Fall gewesen, so auf dem Gebiete der Wissenschaft[3].

über die Dispensgewalt des Papstes gegenüber der minoritischen Armut: Ehrle, Archiv III 528 ff, dazu 500 608. — Angelus von Clarino: „...non enim est potestas contra (Christum) Dominum et contra evangelium" (Archiv I 560). Vgl. noch Archiv IV 2 3. Die Korrektur dieser Ansichten seitens der kirchlichen Autorität erfolgte im theoretischen Armutsstreit übrigens nicht bloß durch die Entscheidung über die Armut Christi, sondern auch durch die päpstliche Dekretale, die dem Orden das Eigentumsrecht an all seiner Habe zurückgibt (Archiv IV 49 A. 1).

[1] Für letzteres siehe S. 40 A. 1 u. S. 46.

[2] „Non est credibile, quod perfectio quam Christus instituit, obdormisset intermissa a tempore apostolorum usque ad haec tempora, in quibus aliqui ordines inceperunt sine communibus possessionibus vivere" (opusc. 17, c. 64).

[3] „Quid enim si quaeratur: numquid dormitavit doctrina christiana a temporibus magistrorum doctorum Athanasii, Basilii, Ambrosii, Augustini

Derselbe Gegensatz zwischen der biblisch-franziskanischen Beweisführung und der nüchternen dominikanischen Auffassung zeigt sich auch in folgendem. Wenn wirklich die von den Aposteln verlangte und geübte Armut nicht bloß zeitgeschichtlich und individuell bedingt war, sondern ein für alle Zeiten geltendes Ideal apostolischen Lebens ist, dann muß auch an die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel die notwendige oder doch ideale Forderung gerichtet werden, besitzlos zu sein[1]. Thomas, der selbst den Einwurf formuliert, gesteht ganz offen, daß er mit diesem Einwurf ins Gedränge kommt, und hilft sich durch kasuistische Beweisführung weiter; er sagt nämlich: „plura in verbis intelligere non valentes, in factis sanctorum colligimus, quemadmodum oportet ea accipi". Die kasuistische Beweisführung aber besteht darin, daß er auf Bischöfe hinweist, „de quorum sanctitate dubitari non potest, qui hoc (i. e. Besitzlosigkeit) non servaverunt" [2]. Diese Lösung ist theoretisch so unbefriedigend, daß es wohl begreiflich ist, wenn Thomas noch im selben Kapitel einen andern Ausweg versucht. Nur ist es merkwürdig, wie er es tut, nämlich durch plötzliche teilweise Auf-

---

et aliorum qui circa illud tempus fuerunt usque ad haec nostra tempora, in quibus magis in doctrina christiana homines exercentur? Numquid secundum mirabilem eorum rationem quidquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumi?" (Opusc. 17, c. 16.)

[1] „Dominus enim Apostolis mandavit, ut datur Mt 15. Nolite possidere aurum neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam; episcopi autem successores Apostolorum sunt. Tenentur ergo ad haec mandata Apostolis facta" (opusc. 18, c. 18).

[2] Die Spiritualen, die einen logisch klaren Standpunkt in der Armutsfrage einnahmen, kamen mit diesem Einwurf nicht ins Gedränge, sondern zogen ohne Bedenken die Konsequenzen auch für die Bischöfe: vgl. Ehrle, Olivis Leben und Schriften, in Archiv III 511; Glaser, Die franziskanische Bewegung 129 130. Die revolutionäre Interpretation dieser Forderung an die Bischöfe durch die Apostelbrüder: nur der hat die kirchlichen Gewalten der Apostel, der auch in Armut und Niedrigkeit lebt wie sie, bei Hausrath, Die Arnoldisten 322—323.

gabe eben der franziskanischen Auffassung, die er doch grundsätzlich im selben Kapitel anerkennt[1].

Ganz anders liegt logisch die Sache bei grundsätzlicher Aufgabe des franziskanischen Standpunktes; hier im Zusammenhang nüchterner systematischer Untersuchungen hat Thomas auf die Frage: „Utrum liceat episcopo aliquid proprium habere?" die sichere Schlußfolgerung: „Episcopi ex sui muneris ratione propria habere non vetantur" [2], während er oben im Bannkreise franziskanischer Auffassung das Zugeständnis machen mußte, daß er in eine Sackgasse sich geraten fühlt (in verbis intelligere non valentes).

Aus der Art der biblischen Begründung des Mendikantenideals, die auch Thomas teilte, folgte mit logischer Konsequenz, daß nur die Bettelarmut der Mendikanten eine adäquate Erfüllung der biblischen Armutsforderungen darstelle, und daß die Armut der besitzenden Orden nicht auf dieser Höhe evangelischer Vollkommenheit stehe.

Mit Rücksicht auf die besitzenden Orden wurde gegen die Mendikantenbehauptung, daß ihre Armut die idealste und sittlich wertvollste Form apostolischer Lebensweise sei, folgender Einwurf erhoben: Der hl. Benedikt, dieser Patriarch des Mönchtums, hätte doch niemals seinem Orden Besitz gestattet, wenn der gemeinsame Besitz auch nur in etwa der apostolischen und evangelischen Vollkommenheit widerstrebte[3]. Thomas steht in seiner Antwort nicht an, ohne weiteres zu erklären, daß man in dem gemeinschaftlichen Besitze der Orden

[1] Der Einwurf beruht auf der franziskanischen Auffassung der Apostelunterweisung als eines Mandates. Die Lösung aber sagt: die Apostelunterweisung enthalte gar kein Gebot an die Apostel und deren Nachfolger, sondern gebe bloß „eine Erlaubnis", besitzlos zu leben (opusc. 18, c. 18).

[2] S. theol. 2, 2, q. 185, a. 6; siehe oben S. 67 A. 2.

[3] „Beatus etiam Benedictus monachorum praeceptor almificus amplas possessiones pro suo monasterio recepit, quod tanti viri evangelicae perfectionis aemulatores nullo modo fecissent, si possessiones communes in aliquo apostolicae et evangelicae perfectioni derogarent" (opusc. 17, c. 14).

in der Tat ein Nachlassen evangelischer Vollkommenheit erblicken müsse; aus der Autorität des hl. Benediktus könne man nur folgern, „quod communes possessiones non totaliter monasticam perfectionem excludunt; non autem ex hoc haberi potest, quod maioris perfectionis non sit possessionibus communibus carere“ [1].

Hierher gehört auch die Ausführung, daß die besitzenden Orden „non omnino a monachorum perfectione deficiant“ [2]. „Maioris perfectionis et securitatis est, possessionibus communibus carere quam eas habere.“ [3]

Die Wucht der franziskanisch-biblischen Beweisführung, welche die Mendikantenarmut als wesentlichen Bestandteil der evangelischen Vollkommenheit auffaßte, wurde übrigens bei Thomas noch verstärkt durch die tatsächlichen Verhältnisse, wie sie vielfach bei besitzenden geistlichen Korporationen eingerissen waren [4].

Sobald Thomas vom Standpunkte systematischer Ethik an die Mendikantenarmut herantritt, ist er prinzipiell frei von der Last franziskanischer Beweisführung; ruhig weist er die franziskanische Überschätzung des Armutsideals ab. Eingehender geschieht dies in S. theol. 2, 2, q. 188, a. 7: „Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.“ Das Gefühl der Sicherheit gegenüber der franziskanischen Bibelauffassung kommt an dieser Stelle äußerlich schon dadurch zum Ausdruck, daß Thomas an der Spitze seiner Ausführung ein biblisches Argument als Einwurf setzt: „Videtur, quod

---

[1] Opusc. 17, c. 16. [2] Ebd. c. 15.

[3] Opusc. 19, p. II, c. 35.

[4] Wiederholt macht er von der Armut besitzender Orden folgende Ausführungen des hl. Hieronymus sich zu eigen: „Hieronymus ad Heliodorum de morte Nepotiani irridendo loquens dicit: Sint ditiores monachi quam fuerant saeculares, possideant opes sub paupere Christo, quas sub locuplete diabolo non habuerant et suspiret eos Ecclesia divites quos tenuit ante mendicos.“ Der hl. Thomas fügt bei: „hoc autem frequenter contingere potest in religionibus quae possunt possessiones habere“ (opusc. 19, p. II, c. 36; auch opusc. 17, c. 16).

habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus: Si vis perfectus esse, vade, vende, quae habes, et da pauperibus." Dieselben Stellen, die Thomas sonst franziskanisch verwertet hat, erklärt er in der Antwort in ruhiger nüchterner Prüfung[1].

Aus den Worten: „Willst du vollkommen sein, so verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen", dürfe man nicht folgern, daß diese Armut nun selbst schon die Vollkommenheit wäre, sie sei nur „perfectionis instrumentum". „Sic ergo non oportet, quod religio tanto sit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, sed quanto eius paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur, quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc, quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter." [2]

Ich glaube, es ist nicht möglich, den bisher behandelten Gegensatz zweier Anschauungen bei Thomas zu übersehen, so sehr auch P. Ehrle, dessen historische Forschungen auf dem Gebiete der Armutsstreitigkeiten in ihrer grundlegenden Bedeutung in keiner Weise herabgemindert werden sollen, dazu geneigt ist.

Ehrle[3] gesteht zwar zu, daß auch Thomas in dem Gedankenkreise sich bewegt, der „die in dem religiösen Verzicht auf die irdische Habe liegende Vollkommenheit als etwas zu Absolutes faßt", während diese Entäußerung doch nur etwas Relatives ist. Er nennt dies aber nur eine „Unklarheit" und ein „Versäumnis" [4] in der sachlichen Entwicklung der Armutslehre, das Thomas später in seiner Systematik nachgeholt habe, während meines Erachtens die beiden Gedankenkreise bei Thomas in unvereinbarem Gegensatz stehen. Thomas hat nirgends, wie Ehrle meint, gezeigt, daß zwischen seinen

---

[1] Vgl. auch S. theol. 2, 2, q. 185, a. 6 ad 1 et 2.

[2] Ebd. 2, 2, q. 188, a. 7 ad 1. [3] Archiv IV 47.

[4] Allerdings auch nach P. Ehrle (Archiv IV 47 A. 3) ein „auffälliges Versäumnis".

beiden abwechselnd vertretenen Auffassungen kein Widerspruch bestehe[1].

Auch Thomas vertritt vielmehr auf der einen Seite solche Anschauungen, die später zum theoretischen Armutsstreit führten, und aus denen dann, wie Ehrle[2] von der franziskanischen Auffassung überhaupt sagt, „eine reiche Saat der Zwietracht aufsprossen mußte". Auf der andern Seite vermeidet Thomas in seinen großen systematischen Ausführungen meistens die franziskanische Überschätzung und Übertreibung der freiwilligen Armut, ohne freilich der „mönchichen" Überschätzung derselben allseitig zu entgehen.

Kapitel V.

Die systematisch-ethische Würdigung der Mendikantenarmut.

§ 17. Grundlegende Bestimmung des Verhältnisses von christlicher Vollkommenheit und freiwilliger Armut (Instrumentum perfectionis).

Der dritte Standpunkt, von dem aus Thomas die Bettelarmut der Mendikanten behandelt, ist der einer systematischethischen Würdigung der drei evangelischen Räte.

In welchem Verhältnis steht die freiwillige, um Christi willen gewählte Armut zur christlichen Vollkommenheit? Das ist die Frage, die hier zu erörtern und von verschiedenen Seiten zu beleuchten ist.

Thomas kommt hierauf zu sprechen vor allem opusc. 18 (De perfectione vitae spiritualis); Summa theologica 2, 2, q. 184; Summa contra gentiles l. 3, c. 130 ff.

Das Wesen der Vollkommenheit legt Thomas mit Recht in die vollkommene Erfüllung der Liebe Gottes und des Nächsten.

---

[1] Archiv III 510. Thomas hat insbesondere in opusc. 19 nicht die Frage behandelt: „Wo ist die religiöse Armut als solche eine größere" (Ehrle, Archiv III 518), und dabei die Frage der religiösen Vollkommenheit und der Vollkommenheit der Orden übersehen, sondern direkt die Auffassung vertreten: Zum Wesen der vollen evangelischen und apostolischen Vollkommenheit, wie sie gefordert ist im Evangelium, gehört die Mendikantenarmut; sie ist konstitutives Element dieser Vollkommenheit.

[2] Archiv III 46

„Per se quidem et essentialiter consistit perfectio vitae christianae in caritate, principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundario autem secundum dilectionem proximi.“ [1] „Simpliciter ergo in spirituali vita perfectus est, qui est in caritate perfectus.“ [2] „Omnis christianae vitae perfectio secundum caritatem attendenda est [3].

Diese Liebe ist aber kein abstraktes Ideal; sie muß in einzelnen Äußerungen und in konkret-geschichtlichen Daseinsbedingungen verwirklicht werden; kurz, das konkrete Leben muß eine Betätigung der Gottes- und Nächstenliebe werden.

Für die wissenschaftliche Systematisierung ist nun nicht das Entscheidende, daß man von vornherein anerkennt, die sittliche Vollkommenheit bestehe in der Vollkommenheit der Liebe; das versteht sich eigentlich auf christlichem Boden ganz von selbst. Die wichtigere Orientierung liegt vielmehr darin, festzustellen, in welchem Verhältnis die einzelnen Lebensäußerungen zu dem Zentralgebot der Liebe stehen, und inwiefern durch die Einzelgebote und durch die einzelnen guten Werke das Gebot der Liebe als einheitliches Hauptgebot erfüllt wird [4].

Für uns kommt hier im Rahmen dieser Probleme nur die Frage in Betracht, in welchem Verhältnis stehen die drei evangelischen Räte bzw. der Rat der freiwilligen Armut im besondern zu der christlichen Vollkommenheit.

Die systematischen Ausführungen von Thomas über diese Frage gipfeln darin, daß die freiwillige Armut — ebenso wie

[1] S. theol. 2, 2, q. 184, a. 3 corp.

[2] Opusc. 18, c. 1. [3] S. theol. 2, 2, q. 184, a. 1 concl.

[4] Vgl. über die Problemstellung A. v. Öttingen, Die christliche Sittenlehre. Deduktive Entwicklung der Gesetze des christlichen Heilslebens im Organismus der Menschheit, Erlangen 1873, § 5 7 45 63 70; ferner Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, Bd II, 1. Abt.: Der Katechismus oder der kirchliche Unterrichtsstoff, Leipzig 1864, 158 194 u. a. Bei Besprechung meiner im Vorwort genannten Studie, die auch als Sonderabdruck erschienen ist, macht Mausbach in der Theol. Revue 1904, Sp. 312 mit Recht darauf aufmerksam, daß man den Vorwurf der Doppelmoral damit noch nicht völlig vermieden habe, daß die Liebe als das Wesen der Vollkommenheit festgehalten werde.

die zwei übrigen evangelischen Räte — nur ein Mittel ist, die Vollkommenheit zu erlangen („quoddam perfectionis instrumentum“ [1]), zwar ein vorzügliches, aber nicht das absolut notwendige und einzig mögliche. Abraham sei doch auch vollkommen gewesen bzw. hätte bei voller Anerkennung seines reichen Besitzes die Aufforderung erhalten: „esto perfectus, quae quidem quaestio solvi non posset, si perfectio vitae christianae in ipsa dimissione divitiarum consisteret“ [2].

Über die nähere Art der Wirksamkeit der evangelischen Räte als „instrumenta perfectionis“ spricht sich Thomas folgendermaßen aus. Die Vollkommenheit liege in der vollkommenen Erfüllung der Liebe Gottes und des Nächsten. Die positive vollkommene Erfüllung der Liebe aber werde negativ erschwert durch dreifache selbstsüchtige Neigungen im Menschen, die Augenlust, Fleischeslust, Hoffart des Lebens. In dieser dreifachen Richtung müsse der Mensch vom Irdischen sich losreißen; in derselben Richtung bewegen sich auch, nur unter Bezeichnung einer bestimmten Form der Losschälung, die sog. evangelischen Räte, „ut animus hominis ab affectu rerum temporalium avertatur, ut sic liberius mens tendat in Deum, contemplando, amando et eius voluntatem implendo“ [3]. Bezüglich der Augenlust oder des irdischen Besitzes empfehle der evangelische Rat als Mittel der Losreißung des Herzens die vollständige Verzichtleistung auf eigenen Besitz, aber nur als „quoddam perfectionis instrumentum“; ausdrücklich erinnert Thomas an seine Darstellung, „quod abdicatio propriarum divitiarum non est perfectio“, und fährt fort: „Possibile autem est aliquam perfectionem acquirere sine propriarum divitiarum abiectione actuali.“ Entscheidend ist die innere „praeparatio animi“, die „aequanimitas“, „ut homo habeat animum paratum ad haec facienda, quotiescumque fuerit opus“ [4]. Die mönchische Besitzlosigkeit sei bloß ein Weg oder

---

[1] Opusc. 18, c. 20. Summa contra gent. l. 3, c. 130 bezeichnet Thomas im selben Sinne die evangelischen Räte als „dispositiones ad perfectionem“.
[2] Opusc. 18, c. 7. [3] Ebd. c. 6. [4] Ebd. c. 20.

ein Mittel, diese „aequanimitas“ zu erreichen, während andere auf andere Weise dahin gelangten [1].

Hier müssen wir aber gleich beifügen, daß Thomas nur der Ausübung des Bischofsamtes einen so hohen, sittlich fördernden Wert beilegt; alle übrigen Mittel und Wege zur Vollkommenheit schätzt er gegenüber dem Mönchsweg bedeutend niederer in ihrer fördernden Kraft ein [2].

Wer die evangelischen Räte beobachtet, der ist viel mehr frei von allen Hindernissen einer idealen Gottes- und Nächstenliebe, als wer bloß die Gebote hält. Des ersteren Weg zur Vollkommenheit ist deshalb sicherer und schneller. Die Hindernisse zur freieren Entfaltung der Liebe sind durch die Räte beseitigt, während durch die Gebote nur die mit Betätigung der Liebe absolut unerträglichen Hindernisse entfernt bzw. niedergehalten werden [3].

Die Instrumentaltheorie, wie sie Thomas hier vertritt und systematisiert, gehört nicht ihm allein an; sie war überhaupt die in seiner Zeit herrschende Theorie. So nennt auch einer der Mendikantengegner an der Pariser Universität,

---

[1] „Ad hanc autem aequanimitatem et inopiam tolerandi religiosi perveniunt per exercitium nihil habendi, sed episcopi ad eam perduci possunt per exercitium circa curam ecclesiae et dilectionem fraternam, ex qua non solum proprias divitias pro salute proximorum exponere vel contemnere debent esse parati, quando fuerit opportunum, sed etiam propria corpora“ (ebd. c. 18).

[2] Siehe unten S. 96.

[3] S. theol. 2, 2, q. 184, a. 3 corp. Im Vergleich zu den zwei übrigen Räten nennt Thomas die freiwillige Armut das instrumentum minimum; er gibt folgende Rangordnung: „votum continentiae praeeminet voto paupertatis et votum oboedientiae praefertur utrique“. Als Gründe bezeichnet er: „Per votum oboedientiae aliquid maius homo offert Deo scil. ipsam voluntatem; quae est potior quam corpus proprium quod offert homo Deo per continentiam et quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis“ (ebd. q. 186, a. 8). Ebd. a. 3 corp. führt Thomas aus: „Ad perfectionem caritatis acquirendam primum fundamentum est voluntaria paupertas“. — Die Instrumentaltheorie wird richtig wiedergegeben von Paulsen, System der Ethik I⁶ 170.

Gottfried von Fontaines, ganz in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin die Räte „instrumenta magis congruentia“ [1].

Es ist gewiß wahr, daß gegen diese „Instrumentaltheorie“ der landläufige Vorwurf der Doppelmoral nicht erhoben werden kann; es liegt ihr ja die ausdrückliche Anschauung zu Grunde, daß für alle Menschen das gleiche sittliche Ziel, die Vollkommenheit der Gottes- und Nächstenliebe, gesetzt ist. Ebenso ist ausdrücklich in dieser Theorie enthalten, daß neben den Mönchswegen zur Vollkommenheit es noch andere Wege gibt, die ohne äußere Mönchsaszese ebenfalls zur Vollkommenheit führen [2].

Aber trotzdem dürfen wir uns nicht verhehlen, daß auch die Instrumentaltheorie ihre Bedenken hat und daß nicht alle Fragen über die Stellung der evangelischen Räte im System der katholischen Sittenlehre mit ihr gelöst sind [3].

Zunächst ist die Frage zu stellen, ob nach katholischer Anschauung die evangelischen Räte wirklich bloß „instru-

---

[1] „Per ea melius in his, in quibus perfectio per se consistit, potest se aliquis exercere et gradum perfectiorem attingere“ (Denifle, Luther und Luthertum I², Mainz 1904, 148 A. 1).

[2] Das hat Luthardt (Gesch. der christlichen Ethik 1. Hälfte, 268 bis 269) bei der Besprechung des opusc. 18 (De perfectione vitae spiritualis) nicht berücksichtigt.

[3] Denifle a. a. O. § 7 ff hat meines Erachtens die Mängel der Instrumentaltheorie zu wenig berücksichtigt. Vgl. meine Ausführungen in der „Sozialen Kultur“ 1906, 548. Denifle hat in verdienstvoller Weise nachgewiesen, in welch weitem Umfange die Instrumentaltheorie allgemeine Geltung besessen hat; auf die systematisch-kritische Würdigung ist er aber nicht recht eingegangen. Er stellt wohl die — an sich gewiß richtige — Behauptung auf, daß trotz der besseren instrumenta perfectionis ein lauer Ordensmann unter einem eifrigen Laien in der Vollkommenheit stehen würde; aber nirgends erörtert er die entscheidende Frage: wie es denn stünde bei gleicher sittlicher Energie des Ordensmannes und des Laien? Ob es denn nicht die unausweichliche und logische Konsequenz dieser Theorie wäre, daß an sich wegen Fehlens eines gleichwertigen instrumentum perfectionis der Laie unter dem Ordensmann in der Vollkommenheit stehen muß! Den Fehler von Denifle vermeidet auch nicht vollständig N. Paulus, Zu Luthers Schrift über die Mönchsgelübde, im Histor. Jahrbuch 1906, 488—516, bes. 496 ff. Paulus

menta perfectionis" seien, oder ob sie nicht auch im Sinne eines bonum melius als an sich wertvollere Äußerungen und Betätigungen sittlichen Lebens aufzufassen sind.

Daran reiht sich die Unterfrage, ob nicht auch Thomas in der freiwilligen Armut etwas mehr erblickt als bloß ein instrumentum perfectionis.

Endlich ist die Instrumentaltheorie selbst zu prüfen und zu untersuchen, ob sie nicht eine „mönchische" Überschätzung der Bedeutung der evangelischen Räte enthalte.

§ 18. Untersuchung, ob nach katholischer Anschauung die freiwillige Armut wie überhaupt die evangelischen Räte nur als instrumenta perfectionis aufzufassen sind.

Die Frage ist zunächst, ob nicht nach katholischer Anschauung die evangelischen Räte im Sinne eines bonum melius als an sich wertvollere Äußerungen und Betätigungen sittlichen Lebens aufgefaßt werden müssen, so daß es über dem bürgerlichen Weltleben eine an sich höhere Form sittlichen Lebens gäbe. Man kann hierzu die Lehre des einen oder andern Theologen herbeiziehen[1]; viel wichtiger aber

---

wendet sich gegen die Kritik, die Otto Scheel (Luthers Werke VIII[3], Ergänzungsband II, Berlin 1905, 1—202) an den Ausführungen Denifles geübt hat. Vgl. noch M. Grabmann, Das christliche Lebensideal nach Thomas von Aquin und P. Heinrich Denifle. Auseinandersetzung mit Otto Scheel in Histor.-polit. Blätter CXXXVIII (1906) Hft 1 u. 2. Weitere Literatur über die Anschauungen des hl. Thomas: Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin, Würzburg 1901, 16. Mausbach, Die katholische Moral, Köln 1901, 133 ff. Barthier, De la perfection chrétienne et de la perfection religieuse d'après St Thomas d'Aquin et St François de Sales, 2 Bde, Paris 1902. Vgl. Denifle a. a. O. 144 A. 3.

[1] Wir zitieren folgende charakteristische Ausführung von Bellarmin über den Unterschied von Gebot und Rat: „Ex parte materiae dupliciter. Primo quia materia praecepti est facilior, consilii difficilior. . . . Secundo quia materia praecepti bona est, consilii melior et perfectior, loquendo de praeceptis, quae circa eandem materiam versantur, circa quam versantur consilia; consilium enim includit praeceptum et aliquid supra praeceptum addit" (Disp. de controv. christ. fidei, tom. II, c. 7 de monach. l. 2; abgedruckt

und entscheidender ist die Untersuchung, ob nicht autoritative kirchliche Lehrentscheidungen solches direkt lehren oder doch zu dieser Auffassung in ihren logischen Konsequenzen zwingen.

In Betracht kommt der can. 10, sess. 24 des Tridentinums, der zwar nicht von der freiwilligen Armut, sondern von der Ehelosigkeit handelt[1]. In seinem zweiten Teil besagt er, wenn wir ihn positiv formulieren: „Melius ac beatius est manere in virginitate aut coelibatu quam iungi matrimonio." So absolut nun auch der Kanon klingt, so bedarf er doch einer Erklärung und Einschränkung; denn die Kirche will z. B. gar nicht jedes in gewöhnlichem Sinne des Wortes sittlich korrekte zölibatäre Leben über die Ehe stellen, sondern nur die um Christi willen geübte Ehelosigkeit oder das „gottgeweihte Leben", eine Einschränkung, von der der Kanon direkt oder ausdrücklich nichts sagt.

Aber auch bei der Einschränkung auf das gottgeweihte Leben ergibt sich die Frage, „ob nicht, wenn das gottgeweihte Leben objektiv besser und seliger ist, eben dadurch eo ipso das weltliche Leben ein zwar ausreichendes, aber niederes Christentum wird"[2] und damit die Doppelmoral katholischerseits dogmatisch festgelegt erscheint.

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in der Betonung der Verschiedenheit des Berufes, in dem abstrakten Wertunterschied und der konkreten Gleichberechtigung der Berufe. So leicht es ist, die Gesichtspunkte im einzelnen hervorzuheben, so schwer ist es, sie in einer Formel harmonisch zu vereinigen[3]. Man kann vielleicht den Ausdruck hier an-

---

bei Braun, Kritik der Ansichten der neueren christlichen Moralisten über die sittlichen Räte, Trier 1832, 31). Vgl. auch den Ausdruck „melior vita" im Decret. Gratiani C. Clerici c. 19, 9 1; Denifle, Luther und Luterthum I[2] 146. [1] Denzinger, Enchiridion[6] n. 856.

[2] Mausbach in Theol. Revue 1904, Sp. 312 bei Besprechung meiner im Vorwort genannten Studie. Vgl. oben S. 79 A. 1.

[3] Eben weil es so schwer ist, die verschiedenen Gesichtspunkte in einer Formel zu vereinigen, deshalb findet die Kritik auch immer wieder

wenden, den Linsenmann[1] in die Moraltheologie eingeführt hat, daß nämlich auch in der Frage der evangelischen Räte eine „Antinomie" vorliegt, die in der Einheit des tatsächlichen Lebens sich ausgleicht.

Sehr schön spricht in diesem Sinne die konkrete Gleichwertigkeit der einzelnen Lebenswege unter dem Gesichtspunkte des Berufes der hl. Franz von Sales aus: „Wenn die Liebe einige zur Armut führt und andere davon abhält, die einen in den Ehestand setzt und die andern zur Enthaltsamkeit bestimmt, diese ins Kloster einschließt, jene aus demselben herausgehen läßt, so hat sie nicht nötig, irgend jemand darüber Rechenschaft abzulegen; denn sie ist die Fülle der Macht im christlichen Gesetze, nach dem Ausspruche der Heiligen Schrift: ‚Die Liebe kann alles'; sie steht auf dem Gipfel der Klugheit, wie der hl. Paulus sagt: ‚Die Liebe handelt nicht unbescheiden' (1 Kor 3, 4). Wollte sie jemand auffordern und fragen, warum sie so handle, dann mag sie keck antworten: ‚Weil es der Herr also bedarf.'"[2]

Was nun den hl. Thomas angeht, so behandelt auch er die evangelischen Räte nicht bloß unter dem Gesichtspunkte des instrumentum perfectionis; er faßt sie auch direkt und einfachhin als Äußerungen und Betätigungen eines höheren

---

Angriffspunkte, wo sie einsetzen kann. Linsenmann (Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. III. Die evangelischen Räte, in Theol. Quartalschr. 1872, 3—49) hebt hervor, daß die Unterscheidung von Gebot und Rat ein „gemeinverständlicher und praktischer, aber nicht ganz adäquater Ausdruck" der damit bezeichneten sittlichen Probleme sei (S. 47); S. 20 betont er, daß auch nach den Untersuchungen von Schwane (De operibus supererogatoriis et consiliis evangelicis in genere, Monast. 1868) und Kössing (Der reiche Jüngling im Evangelium) eine Revision der herrschenden Vorstellungen wünschenswert sei. Das Werk von F. J. Lutz, Die kirchliche Lehre von den evangelischen Räten mit Berücksichtigung ihrer sittlichen und sozialen Bedeutung, Paderborn 1907, konnte ich erst nach Abschluß vorliegender Studien einsehen.

[1] Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg 1878, 6—8.

[2] Theotimus VIII; angeführt bei Kössing a. a. O. 374.

oder vollkommeneren sittlichen Strebens und Lebens. So sagt er, die evangelischen Räte seien ebensosehr „perfectionis effectus et signa“ wie „dispositiones ad perfectionem“ [1].

Es ist schwer zu sagen, ob Thomas mit diesen Ausführungen die evangelischen Räte im allgemeinen und die Mendikantenarmut im besondern schon als bonum melius hat charakterisieren wollen [2]. Sicher erscheint mir nur, daß er sie damit als opera supererogatoria bezeichnen will. Gegen die Annahme des ersteren spricht der Umstand, daß Thomas immer wieder die Instrumentaltheorie zur Geltung bringt, die gerade gegen die Vorstellung von einem bonum melius gerichtet ist, d. h. gegen die Vorstellung, welche in einer bestimmten äußeren Lebensweise ein konstitutives Element einer höheren Stufe der Vollkommenheit erblickt [3].

Im Zusammenhang des franziskanischen Gedankenkreises hat Thomas freilich, wie wir gesehen, wiederholt der letzteren Auffassung seinen Tribut gezollt. So auch in folgendem:

---

[1] Summa contra gent. l. 3, c. 130.

[2] In dem ganzen Streit, der gegenwärtig über die „katholische Doppelmoral“ besonders lebhaft geführt wird, ist meines Erachtens der Unterschied von opus supererogatorium und bonum melius zu wenig beachtet worden. Der Streit kann sich doch eigentlich nur darum drehen, ob es nach katholischer Lehre bona meliora gibt (äußere Lebensformen, die an sich einen höheren sittlichen Wert haben) und ob damit nicht die katholische Doppelmoral konstatiert ist. Daß es opera supererogatoria, d. h. sittliche Leistungen, gibt, die über die normale Pflicht hinausgehen, deren Unterlassung nicht Sünde ist, bedarf keines Beweises. Daß man trotzdem Beweise dafür und protestantischerseits noch mehr „Beweise“ dagegen anführt, hängt damit zusammen, daß man auf beiden Seiten mit der rein sittlichen Vorstellung vom opus supererogatorium noch weitere aus dem Gebiete der Rechtfertigungslehre verbindet. Mit dem Zugeständnis eines opus supererogatorium fürchtet man protestantischerseits zugleich auch die Fragen im katholischen Sinne entscheiden zu müssen, welche Stellung die guten Werke im Rechtfertigungsprozeß haben und wie es mit der „Verdienstlichkeit“ des opus supererogatorium bestellt ist.

[3] Vgl. auch die Berufung des hl. Thomas auf Ausführungen des hl. Augustinus über die sittliche Gleichwertigkeit der „continentia in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias et in Abraham, qui filios generavit“ (opusc. 18, c. 8).

„Est enim duplex via: una sufficiens ad salutem, et haec est dilectio Dei et proximi cum sui beneficio, sine suo gravamine. . . . Alia est perfectionis, ut diligere proximum cum sui detrimento. . . . Quia duplex est dilectio proximi scil. secundum viam communem et dilectio perfectionis.“ [1]

§ 19. Kritische Würdigung der „Instrumentaltheorie“.

Die systematisch-ethische Auffassung der evangelischen Räte, die wir als Instrumentaltheorie bezeichnet haben und die auch der hl. Thomas vertritt, besagt zweierlei. Einmal daß die evangelischen Räte nicht schon die Vollkommenheit selbst, sondern nur ein instrumentum perfectionis, ein Weg zur Vollkommenheit sind; zweitens daß dieser Weg der schnellere, der bessere, der sichere ist gegenüber einem Leben ohne Beobachtung der evangelischen Räte, gegenüber einem Leben im weltlichen Beruf [2]. Es wird zwar anerkannt und gerade von Thomas wiederholt betont, daß man auch im weltlichen Leben die christliche Vollkommenheit ohne diese instrumenta perfectionis voll erreichen könne. Aber es wird gleich beigefügt, daß man dies nur schwer (non de facili) vermöge [3]; es fehlen eben die gleichwertigen instrumenta perfectionis, die gleichwertige Methode. Die bessere Methode ist die Mönchsaszese. Einen treffenden Ausdruck für diese

---

[1] Thomas von Aquin, In Matth. 19, 21; zitiert bei Denifle, Luther und Luthertum I [2] 185 A. 2.

[2] Vgl. oben § 17; besonders S. 81.

[3] „Si quis vero ex hoc arguere velit inutile esse consilium Domini de divitiis dimittendis, quia Abraham divitias possidens fuit perfectus, ad hoc patet iam responsio ex praedictis. Non enim Dominus ea ratione hoc dedit consilium quasi divites perfecti esse non possint, aut intrare in regnum coelorum, sed quia non de facili possunt. Magna ergo fuit virtus Abrahae, quia etiam divitias possidens, a divitiis liberum animum habuit, sicut et magna virtus fuit Samson, qui absque armis cum sola mandibula asinae multos hostes prostravit, nec tamen consilium inutiliter datur militi, ut ad bellum accedens assumat arma ad hostes vincendos; nec ergo inutiliter datur consilium perfectionem desiderantibus, ut dimittant divitias, quia in divitiis Abraham potuit esse perfectus“ (opusc. 18, c. 7).

Instrumentaltheorie hat neuestens der Nationalökonom Max Weber[1] geprägt, indem er sagt, daß nach ihr der in sittlicher Beziehung methodisch lebende Mensch par excellence eben doch allein der Mönch sei.

Auf dem Boden der Instrumentaltheorie steht logisch fest: Ceteris paribus, d. i. bei gleicher sittlicher Energie gelangt der Mönch eben wegen der besseren Methode, wegen der besseren Werkzeuge auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit als der in der Welt Lebende. Es sind eigentlich ganz exzeptionelle Verhältnisse, wenn der Mangel gleichwertiger Instrumente bei Weltleuten nicht zur Geltung kommt, so etwa wie es eine ganz ausnahmsweise Sache war, daß Samson auch beim Fehlen einer ordentlichen Ausrüstung und Bewaffnung schon mit einer Eselskinnbacke viele Feinde niederstreckte[2].

Gegen die Instrumentaltheorie wird nicht mit Unrecht der Vorwurf erhoben, daß nach ihr eigentlich alle Menschen Mönche und Nonnen werden müßten. Wenn, so lautet die Begründung, die besten und weitaus sichereren Mittel in der Mönchsaszese gegeben sind, dann wäre es doch, da nach Gottes Willen alle Menschen zu möglichst großer Vollkommenheit gelangen sollen, an sich zu wünschen, daß auch alle Menschen diese besten Mittel gebrauchen würden.

Wir können nicht einwenden, daß diese allgemeine „Vermönchung“ der Welt gar nicht der Anschauung der katholischen Kirche entspreche; es handelt sich hier nicht darum, was katholische Anschauung ist, sondern darum, was Konsequenz der Instrumentaltheorie ist, auch wenn diese Folgerungen von den Vertretern der Instrumentaltheorie nicht gezogen sind[3]. Man kann auch nicht die nachträgliche Kor-

[1] Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. II. Die Berufsidee des aszetischen Protestantismus, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXI (1905) 31. Weber nennt irrtümlich die Instrumentaltheorie schlechtweg die katholische Anschauung. [2] Vgl. S. 87 A. 3.

[3] Das übersieht H. Pesch, Die soziale Befähigung der Kirche[2] 233—234, gegenüber Uhlhorn, der obigen Vorwurf gegen die Instrumentaltheorie erhebt.

rektur vornehmen und sagen, Thomas habe selbstverständlich nur sagen wollen, die evangelischen Räte seien die besseren Mittel für die dazu Berufenen; denn Thomas nennt die evangelischen Räte schlechtweg die besseren Mittel und erklärt noch ausdrücklich, daß die in der Welt Lebenden eben dieser besseren Mittel entbehren. Es ist durchaus den Ausführungen des hl. Thomas entsprechend, wenn der katholische Theologe Rietter[1] ihm folgende Anschauungen zuschreibt: „Hätten alle genügende Disposition für die durch die evangelischen Räte empfohlene vollkommene Armut und Keuschheit und den vollkommenen Gehorsam, so hätten dieselben nicht angeraten, sondern zur strengen Pflicht gemacht werden müssen.“

Wir schließen: Die Theorie, daß die drei Klostergelübde nicht schon die Vollkommenheit sind, sondern nur instrumenta perfectionis, bedeutet gewiß einen Fortschritt gegenüber der Neigung, äußere aszetische Lebensformen in ihrem Werte zu überschätzen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß Thomas die Konsequenzen dieser Instrumentaltheorie immer wieder durch anderweitige sachliche Ausführungen korrigiert[2]. Aber dabei bleibt doch bestehen, daß die Instrumentaltheorie unhaltbare Konsequenzen hat und kein adäquater Ausdruck der durch sie bezeichneten sittlichen Probleme ist.

Zwei Momente kommen in der Instrumentaltheorie nicht zur Geltung und zum Ausdruck: die Betonung der gottgewollten Berufsverschiedenheit und die über die evangelischen Räte hinausgreifende Frage nach dem Wertverhältnis von äußerem Handeln und innerer sittlicher Gesinnung[3].

---

[1] Die Moral des hl. Thomas von Aquin, München 1858, 269.

[2] Deshalb gesteht auch der Protestant Thieme (Consilia evangelica, in der Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche IV [3] 275) zu, daß die Anwendung der Instrumentaltheorie bei Thomas eine „maßvolle“ sei.

[3] Vgl. zu letzterer Frage Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. IV. Die zwei Lebenswege, in Theol. Quartalschr. 1872, 193—245.

In ersterer Beziehung sind die drei evangelischen Räte nicht bloß individualistisch zu würdigen in ihrer sittlichen Bedeutung für den einzelnen, sondern in ihrer ethischen Berechtigung doch erst voll verständlich bei Würdigung ihrer sozialorganisatorischen Bedeutung für die Zwecke der Gesamtheit [1].

§ 20. Die Stellung der evangelischen Räte als instrumenta perfectionis in der Theorie vom Stande der Vollkommenheit.

Daß Thomas die in der Mönchsaszese liegenden Hilfsmittel (instrumenta) zur Vollkommenheit trotz der Betonung der Einheit der Moral objektiv überschätzt und die in treuer Berufserfüllung gelegenen unterschätzt, ergibt sich auch bei der Behandlung der in jener Zeit gerade zwischen Bettelorden und Weltklerus viel behandelten Frage, ob auch der Weltpriesterstand ein Stand der Vollkommenheit sei, oder ob dies nur vom Ordensstande gelte, und in welchem sittlichen Wertverhältnis diese beiden „Berufsgruppen" zueinander ständen [2].

---

[1] Es will mir scheinen, als ob die protestantische Beanstandung der Instrumentaltheorie von einzelnen katholischen Autoren nicht scharf genug gefaßt wird. Vgl. die sonst sehr lesenswerte Schrift von P. Höveler, Professor A. Harnack und die katholische Aszese, Düsseldorf 1902. Protestantischerseits wird nicht in Abrede gestellt, daß es instrumenta perfectionis gebe und geben müsse, mit andern Worten, daß es eine Aszese oder Selbstdisziplinierung auch in erlaubten Dingen gebe. Vgl. neuestens noch J. Kaftan, Die Aszese im Leben des evangelischen Christen, Potsdam 1904. Der Streit dreht sich in erster Linie nur darüber, ob und welche sittliche Bedeutung der grundsätzlichen Entsagung, wie sie in den drei Klostergelübden liegt, zuzuschreiben ist; daß diese Bedeutung durch die Instrumentaltheorie nicht einwandfrei dargestellt ist, kann und muß man auch vom katholischen Standpunkt aus offen zugeben. Der Doppelgebrauch des Wortes Aszese, bald im Sinne einer grundsätzlichen Entsagung und Weltverneinung, bald im Sinne einer auch für den erlaubten Genuß nötigen Selbstdisziplinierung, ist schuld daran, daß katholische und protestantische Autoren selbst über den status quaestionis sich nicht immer leicht verständigen.

[2] Ehrle, Archiv IV 46 47; nach Denifle (Luther und Luthertum I² 186) wird der Ordensstand erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts ein Stand der Vollkommenheit genannt. Den ähnlichen Streit über den sittlichen

Thomas kommt auf diese Fragen vor allem zu sprechen: Opusc. 18, c. 17 ff; S. theol. 2, 2, q. 184, a. 4—8; Quodl. 1, a. 14, 3, a. 17.

Der Begriff „Stand der Vollkommenheit“ (status perfectionis) ist von Thomas nicht erst gebildet worden; er hat ihn vielmehr vorgefunden und deshalb systematisch behandelt. Der in diesem Begriffe liegenden Einseitigkeit, soviel durch die systematisierende Theologie und Kritik davon schon überwunden war und gerade auch in seinen Ausführungen beseitigt wurde, hat Thomas freilich nicht vollständig sich zu entziehen vermocht[1].

Eine Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Lebensweise im Sinne einer äußeren Lebenshaltung

---

Wertunterschied des Standes der Regularkleriker und der Mönche nennt Denifle (Die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228, im Archiv I 174 A. 5) einen „teilweise recht ungemütlichen“. Vgl. Zöckler Askese und Mönchtum II 431. Sehr ruhige Ausführungen bei Thomas, S. theol. 2, 2, q. 189, a. 8 ad 2.

[1] Die Autorität des hl. Thomas ist später vielfach einer unbefangenen Kritik des Begriffes oder richtiger der Theorie vom Stande der Vollkommenheit im Wege gestanden. Auch die Angriffe des Protestantismus auf diese Theorie mögen das ihrige getan haben; aber diese brauchen einen nicht abzuhalten, die wirklichen Mängel dieser Theorie zu erkennen und anzuerkennen (Apol. Confess. August. a. 27 de votis monasticis; vgl. Weiß, Einleitung in die christliche Ethik, Freiburg 1889, 184). — Eine eingehende Kritik, die aber in der Folge nicht weiter beachtet wurde, widmete dieser Theorie Gerson (vgl. Denifle, Luther und Luthertum I² 162 ff; Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1859, 763 ff 461 ff). Veranlassung waren die Angriffe der Mendikanten auf die Brüder vom gemeinsamen Leben. Die thomistischen Anschauungen wurden gefestigt durch Suarez, De virtute et statu religionis. In neuester Zeit hat wohl den allerengsten Anschluß an Thomas P. Meschler gezeigt (Vollkommenes Leben, in Stimmen aus Maria-Laach LXV [1903] 410—425; besonders 417 ff 420); er adoptiert sogar unbesehen die Theorie vom Bischofsstand als Stand der Vollkommenheit im Gegensatz zum Stand der einfachen priesterlichen Seelsorger. — Derselben Gefahr des „Mißbrauches und Mißverständnisses“ wie der Begriff status perfectionis ist auch eine andere Bezeichnung für Ordensstand ausgesetzt, nämlich die Bezeichnung religio. Historisches hierzu siehe bei Denifle a. a. O. 165 A. 1; Kritisches bei Linsenmann, Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. IV. Die zwei Lebenswege, in Theol. Quartalschr. 1872, 214.

kannte schon die Antike. Es ist auch durchaus nicht unwahrscheinlich, daß diese antike Anschauung auf die christlich-theologische Gedankenwelt eingewirkt hat. Aber festigen konnte sich dieser Begriff in der christlichen Gedankenwelt nur deshalb, weil dieselben sachlichen Gründe, welche in der Antike zu dieser Vorstellung geführt haben, im Christentum mit seinem Gegensatz zur „Welt“ noch in viel stärkerer Weise immer wieder sich zeigten und in eigenartiger Weise, insbesondere in den ersten christlichen Jahrhunderten mit ihrem Kampf zwischen Heidentum und Christentum, auch wirksam waren. Ein weitgehender Aszetismus hatte gerade die besseren christlichen Kreise damals ergriffen, und die Rechenschaft, die man sich nun von diesem Aszetismus und seinem Berufsaszetentum gab, konnte auch von selbst zu der Vorstellung von einem Stande der Vollkommenheit führen [1].

In der theologisch-wissenschaftlichen Gedankenwelt wurde die Vorstellung von dem „Stande“ der Vollkommenheit vor allem gefestigt durch Dionysius Areopagita, wenn auch nicht direkt unter dem Gesichtspunkt übertriebener Schätzung der Aszese und des Mönchtums [2]. Auch der hl. Thomas ist bei

---

[1] Dieses letztere übersieht Luthardt, Zur Ethik, Leipzig 1888. (Die sittliche Würdigung des Berufes in ihrer geschichtlichen Entwicklung S. 17—27; Die antik-heidnischen Wurzeln des römisch-katholischen Vollkommenheitsideals S. 52—65.) Seine Ausführungen, auch die historischen, sind überhaupt viel zu sehr mit der Tendenz protestantischer Apologetik geschrieben; die „befreiende Tat der Reformation“ muß eben auf alle Fälle erhärtet werden (vgl. Möhler, Neue Untersuchungen etc., herausgegeben von Schanz, Regensburg 1900, 311). — In dem geschichtlichen Prozeß, in dem sich die Kirche über den sittlichen Wert des Berufsaszetentums orientierte, hat es gewiß an Wandlungen in der Auffassung nicht gefehlt; besonders gilt dies von dem sittlichen Wertverhältnis des Berufsaszetentums und des Bischofsstandes (vgl. Grupp, Kulturgesch. der röm. Kaiserzeit II 101 431; Mausbach, Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung. IV. Das alte Christentum und die kirchliche Hierarchie, M.-Gladbach 1903, 88).

[2] Vgl. Grupp a. a. O. 580 581; Ziegler, Geschichte der christlichen Ethik [2], Straßburg 1892, 240.

seinem Festhalten an der Theorie vom Stande der Vollkommenheit von der Autorität des Pseudo-Dionysius beeinflußt[1].

Thomas anerkennt grundsätzlich einen Stand der Vollkommenheit, insofern es einen Stand gibt, welcher den in ihm Lebenden die besten Hilfsmittel zur Erlangung der Vollkommenheit bietet und welcher zugleich seine Angehörigen zum Gebrauche dieser Hilfsmittel verpflichtet. Es gibt einen Stand der Vollkommenheit im Sinne eines status perfectionis acquirendae sive exercendae[2]. Nach Thomas sind ein Stand der Vollkommenheit sowohl der Mönchsstand als auch der Bischofsstand; keinesfalls aber gehört hierher der Stand der einfachen Welt- und Seelsorgepriester.

Thomas hat diese seiner Zeit traditionelle, freilich auch damals nicht unbestrittene Theorie fast unbesehen übernommen.

Eine schiefe Auffassung liegt zunächst darin, das Thomas als sittliches Spezifikum des „Standes der Vollkommenheit" im Gegensatz z. B. zu dem Stande der Pfarrer, also wohl auch a fortiori im Gegensatz zu dem Stande der Weltleute,

---

[1] Vgl. Mausbach, Art. Vollkommenheit in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII² 1079. Thomas zitiert wiederholt Pseudo-Dionysius, z. B. opusc. 18, c. 29; S. theol. 2, 2, q. 184, a. 5 6 7 8.

[2] Diese Termini wurden von andern Scholastikern, ganz im Einklang mit den Ausführungen von Thomas, geprägt; status perfectionis acquirendae galt vom Mönchsweg, exercendae vom Bischofsweg zur Vollkommenheit (vgl. Denifle, Luther und Luthertum I² 144 A. 4, 148 ff 164 A. 3, 190 A. 1). Ganz richtig schildert übrigens auch die Apol. Conf. Aug. a. 27 die traditionell katholische Auffassung von dem Stande der Vollkommenheit: „Negant monasticam vitam perfectionem esse, sed dicunt statum esse acquirendae perfectionis" (Weiß, Einleitung in die christliche Ethik 184). — Von dieser Theorie ist wohl zu unterscheiden die daneben herlaufende Vorstellung von einem status perfectionis acquisitae; so wird der Bischofsstand und der Stand der Einsiedler genannt in dem Sinne, daß Bischof und auch Einsiedler nur werden dürfe, wer eine gewisse Höhe sittlicher Vollkommenheit erreicht habe. „Quod patet per hoc quod ille status non congruit cuilibet homini, sed solum homini perfecto" (Denifle a. a. O. 149 A. 3).

es bezeichnet, daß der Ordensmann für sein ganzes Leben zum Streben nach Vollkommenheit sich verpflichtet hätte: „religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium“ [1]. Thomas betont zwar und behandelt es in einem eigenen Artikel [2], daß auch außerhalb des Standes der Vollkommenheit es wirklich vollkommene Menschen gäbe. Gegen obige Formulierung läßt sich aber der Vorwurf erheben, daß nach ihr nicht alle Leute zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet seien. Dabei bleibt es wahr, daß es sehr schwer ist, eine allseitig genügende Formulierung zu finden, die die eigenartige Vollkommenheitsverpflichtung der Ordensleute richtig faßt, ohne in Theorie und Praxis zu schiefen Konsequenzen zu kommen [3].

Eine eigentliche Einseitigkeit aber zeigt sich darin, daß Thomas unter dem Druck der Schultheorie, die er nicht erschüttern lassen will, nicht dazu kommt, die in der Mönchsaszese liegende Kraft sittlichen Fortschritts objektiv mit der in treuer Berufserfüllung gegebenen zu vergleichen [4]. Und doch wäre er im Verlaufe seiner eigenen Ausführungen und durch die von ihm selbst angeführten Einwendungen der Gegner logisch und sachlich dazu genötigt gewesen; er sieht aber mit plötzlichem Überspringen auf einen andern Punkt davon ab, weil er durchfühlt, daß sonst die ganze traditionelle Theorie vom Stande der Vollkommenheit ins Wanken geraten würde.

Hören wir einiges von seinen Ausführungen. Der Bischofsstand ist für Thomas nicht bloß „status perfectionis“, sondern sogar „status perfectior, quam status religionis“. Sonst würde

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 184, a. 8 corp. [2] Ebd. a. 3.

[3] Vgl. die geistvollen Ausführungen von Linsenmann über die geistlichen Standespflichten (Lehrbuch der Moraltheologie 393 398).

[4] Daß Thomas bei der Untersuchung über die christliche Vollkommenheit nur von der sittlich fördernden Kraft geistlicher Berufsarbeit spricht, empfindet auch Rietter (Die Moral des hl. Thomas von Aquin 517 A. 1) als Mangel und erklärt denselben einmal aus dem Geiste der Zeit und sodann aus der eigenen Berufsangehörigkeit des hl. Thomas.

doch kirchlicherseits nicht der Übergang vom Mönchsstand zum Bischofsstand gestattet sein [1]. Mit dieser äußeren Beweisführung begnügt sich aber Thomas nicht; er sucht auch sachlich nachzuweisen, daß und warum der Bischofsstand so mächtige sittliche Förderungsmittel biete. Die Mönchsaszese ist nicht der einzige Weg zur Vollkommenheit, das hat er durchweg allen Menschen gegenüber zugestanden; sie sei nur der schnellere, bessere, kürzere Weg. Vom Bischofsweg aber erklärt Thomas, daß er ebensogut sei wie der Mönchsweg, daß er ebensogut zur Vollkommenheit führe wie dieser. Die Vollkommenheit bestände doch in der vollkommenen Liebe. Der Bischofsweg aber biete überreiche Gelegenheit zur idealsten Ausübung der Nächstenliebe.

Drei Momente gehörten „ad perfectionem fraternae dilectionis", und nach allen drei Richtungen müßten die Bischöfe in ihrem Berufe die Nächstenliebe betätigen: „ut scil. inimici diligantur eisque serviatur, et ut aliquis animam suam pro fratribus ponat vel exponendo se periculis mortis, vel etiam vitam suam totaliter ordinando in utilitatem proximorum et quod proximis spiritualia impendantur" [2]. Wenn es wahr sei, daß für alle Menschen die Losreißung vom Irdischen eine Vorbedingung für positive Übung der vollkommenen Liebe sei, so müsse doch diese Losreißung nicht bei allen in der Form mönchischer äußerer Entsagung geschehen. So erstrebten die Religiosen die entscheidende innere aequanimitas gegenüber irdischem Besitz „per exercitium nihil habendi", die Bischöfe aber „per exercitium circa curam ecclesiae et dilectionem fraternam" [3].

---

[1] „Evidenter ostenditur ex ecclesiae consuetudine, per quam religiosi a suorum praelatorum oboedientia absoluti, ad episcopatus ordinem assumuntur. Quod quidem licitum non esset, nisi episcopatus status esset perfectior" (opusc. 18, c. 19).

[2] Opusc. 18, c. 18.

[3] Ebd. c. 20. S. theol. 2, 2, q. 186, a. 3 ad 5 springt Thomas zu bestimmten Beweiszwecken von der eben erörterten Vorstellung eines Bischofsweges zur Vollkommenheit ab zu der andern Vorstellung, daß

Aus diesen Ansichten von Thomas über den Bischofsweg zur Vollkommenheit ergeben sich logischerweise Konsequenzen, die überhaupt dazu führen müßten, die in treuer Berufserfüllung liegende Kraft sittlichen Fortschrittes objektiv zu würdigen. Wenn der Bischofsstand, so lautet ein Einwurf, ein Stand der Vollkommenheit sei, weil mit Ausübung der bischöflichen Pflichten dauernde Gelegenheit zur idealen Ausübung der Nächstenliebe gegeben sei, dann müsse auch der Weltpriesterstand ein Stand der Vollkommenheit genannt werden, denn die „decani et plebani et archidiaconi et quicumque curam habentes animarum" hätten ebenso dauernde Gelegenheit zur Ausübung idealer Nächstenliebe.

Auf diesen klaren Einwurf geht nun Thomas gar nicht ein, sondern nimmt seine Zuflucht zu einem formalistischen Pressen des Begriffes „status" im Sinne einer perpetua obligatio; diese aber bestände für die Weltpriester nicht; denn sie könnten sich jeder Zeit von der Seelsorge zurückziehen[1]. An einer andern Stelle hat der hl. Thomas den Seelsorgerstand unbefangener und weniger formalistisch gewürdigt, hier betont er, daß die Ausübung der Seelsorge in gewisser Beziehung noch über der Ausübung der Mönchsaszese stehe und daß deshalb der Weltpriesterstand nicht einfach unter den Ordensstand gestellt werden dürfe[2].

---

die Bischöfe die Vollkommenheit schon erlangt hätten (status perfectionis acquisitae) und deshalb des instrumentum perfectionis der freiwilligen Armut nicht bedürften. Vgl. oben S. 93 A. 1. — Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III 427) sucht die Theorie des hl. Thomas von dem Bischofsweg zur Vollkommenheit so zu formulieren: für Thomas seien die Bischöfe „Virtuosen der Nächstenliebe" und deshalb Stand der Vollkommenheit. Verständlicher ist damit aber die Theorie mitsamt ihren Mängeln nicht zum Ausdruck gebracht.

[1] Opusc. 18, c. 22 24 27; vgl. dazu S. theol. 2, 2, q. 184, a. 4 ff.

[2] S. theol. 2, 2, q. 184, a. 8 conclus.: „Quamquam religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellentior sit, quam status presbyteri curati et archidiaconi: secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam longe perfectior est status presbyteri curati et archidiaconi."

Hiermit ist zwar nicht direkt die Theorie vom status perfectionis aufgegeben, wohl aber die Überschätzung der mönchischen „instrumenta perfectionis“ gegenüber dem Weltpriesterstand. Die Konsequenzen für eine unbefangene Ständemoral überhaupt hat Thomas freilich daraus nicht gezogen. Was neuestens Mausbach über die ältere katholische Moraltheologie ausführt, das gilt auch von Thomas. Nachdem Mausbach hervorgehoben, daß in den bisherigen Darstellungen des katholischen Lebensideals durchgehends die kulturfreundlichen Stimmen aus der alten und mittleren Zeit zu wenig zu Worte gekommen seien, fährt er fort: „Anderseits ist innerhalb der Kirche ein gewisser Fortschritt von engerer Auffassung zu unbefangenerer Würdigung des Weltlebens unverkennbar. Daß es sich bei der Schätzung beider Lebensformen um die relative, sekundäre Seite, nicht um das Absolute der Sittlichkeit handelt, hatte schon die Vorzeit erkannt; ebenso daß der theoretisch höhere Stand nicht für jeden praktisch vorzuziehen sei — Unterscheidung des persönlichen ‚Berufes‘ vom absoluten ‚Rate‘ —; aber beide Wahrheiten bedurften einer kräftigeren Betonung in der aszetischen Literatur und einer schärferen Durcharbeitung in der Wissenschaft.“ [1]

Kapitel VI.

Schluß.

§ 21. Die schwankende Haltung des hl. Thomas gegenüber dem Mendikantenideal begreiflich; ähnliches Schwanken in der Stellungnahme der kirchlichen Autorität; die dauernde Bedeutung der Mendikantenarmut.

Überblicken wir noch einmal das vom hl. Thomas über die Armut der Bettelorden vorgetragene Material, so müssen

[1] Mausbach in der Kultur der Gegenwart I 4, Berlin und Leipzig 1906, 543. Eine „den heutigen Zeitbedürfnissen sich anpassende Stufenethik der christlichen Stände“ wird auch protestantischerseits gefordert (Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums, geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen, Gütersloh 1904, 374). Der Artikel „Kirchliche Stände“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XI[2] von Studerus ist gegenüber der Theorie vom Stande der Vollkommenheit zu wenig kritisch.

wir zunächst anerkennen, daß die Beleuchtung dieser Frage durch Thomas eine sehr vielseitige und scharfsinnige ist. Die gesamte Stellungnahme des hl. Thomas leidet aber vielfach daran, daß er dem Mendikantenideal eine absolute Berechtigung zuspricht, wo es sich nur um eine relative handeln kann. Über das Ineinandergreifen zweier Auffassungsweisen und Gedankenkreise, des franziskanischen und des dominikanischen, ist Thomas sich selbst nicht vollständig bewußt geworden. Im einzelnen hat er in finanzwissenschaftlich-technischer Beziehung unbefangen die Zweckmäßigkeit der Bettelform des apostolischen Arbeitseinkommens geprüft, freilich auch hier geneigt, nur die günstigen Seiten zu sehen. In der biblischen Begründung faßt er die Mendikantenarmut zu sehr als absolutes, im Evangelium für alle Zeiten gegebenes apostolisches Ideal; es gelingt ihm nicht, zu voller erkenntnis-theoretischer Klarheit zu kommen. In der systematisch-ethischen Würdigung ist Thomas zum Teil einer „mönchischen“ Überschätzung der freiwilligen Armut unterlegen.

Über diese teilweise unklare und unsichere Stellung des hl. Thomas zum Armutsideal der Mendikanten brauchen wir uns nicht zu wundern. Thomas stand dem Mendikantenideal durch seine Ordensangehörigkeit und durch seine Verteidigerstellung in dem Pariser Universitätsstreit persönlich zu nahe, als daß er ohne weiteres zu einem vollständig objektiven Urteil über dasselbe hätte kommen können. Wir konnten aber, was bei einem so scharfen Denker wie Thomas selbstverständlich ist, eine wachsende Klärung seines Urteils feststellen.

Die Unsicherheit des Urteils, die von Anfang an dem Mendikantenideal und der ganzen Mendikantenbewegung gegenüber allgemein sich bemerkbar machte, zeigte sich ja auch in der schwankenden und erst allmählich konsequenter werdenden Haltung, die die kirchliche Autorität dem Armutsideal gegenüber eingenommen hat[1]. Das Armutsideal war

[1] Der divinatorische Weitblick und Takt Gregors IX. hat in der Folgezeit öfters gefehlt. Von Klemens V, der allerdings nach der von uns

selbst das Produkt einer großen religiösen Gärung, und es war mitten in dieser Gärung nicht immer leicht, über alle logischen und theoretischen Konsequenzen des Ideals sich zu orientieren. Die nächste und brennendste Aufgabe der kirchlichen Autorität war ja auch nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Es galt dafür zu sorgen, daß die gewaltige religiöse Kraft des Mendikantentums nicht umschlug in revolutionäre Opposition gegen die Kirche, sondern in geordnete Bahnen gewiesen und positiv ausgenutzt wurde für apostolisch-kirchliche Zwecke. Das eben hat die Kirche fertig gebracht in einem großen historischen Prozeß, wenn er auch nicht absolut geradlinig verlaufen ist.

Die spezifisch zeitgeschichtliche Bedeutung des Bettelideals und der Bettelorden ist nicht für alle Zukunft dieselbe geblieben. In religiöser und sozialer Beziehung sind abwechselnd andere Fragen in den Vordergrund getreten. Aber auch nach dem Schwinden der eigentlichen Armutsbewegung hat die Kirche bis auf unsere Tage die einmal erprobten Formen klösterlichen Lebens festgehalten und damit nicht bloß den gewordenen historischen Besitzstand verteidigt. Das Vorbild der freiwillig übernommenen Armut der Bettelorden wird vielmehr auch in unsern Tagen segensreichen Einfluß aus-

---

behandelten Zeit liegt, sagt P. Ehrle (Archiv IV 44), daß er „offenbar noch keinen tieferen Einblick in den gefährlichen religiösen Fanatismus für die Armut und die ursprüngliche Regel“ hatte. Die schwankende Haltung des Apostolischen Stuhles in Sachen der Armutsstreitigkeiten der Franziskaner haben wir oben schon berührt (S. 7 16). Ehrle (Archiv III 610) urteilt darüber wie folgt: „Je nachdem in den verschiedenen Wechselfällen des langen Streites sich die eine oder die andere Seite den Ordensministern und den Päpsten in hellerem Lichte darstellte oder durch eine einflußreiche Persönlichkeit zur Geltung gebracht wurde, wechselte die Stimmung und folgten sich entgegengesetzte Maßnahmen. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß all die eben aufgezählten Züge nur im Laufe vieler Jahrzehnte mit vielfachem und kontrastierendem Szenenwechsel sich sukzessiv dem Auge der diese Zeit durchlebenden Persönlichkeiten darstellten, diese also nicht wie wir die zeitlich und örtlich weit ausgedehnte Entwicklung zusammenfassen, das Für und Wider in platonischer Ruhe summieren und abwägen konnten.“

üben um so mehr, als auch wir mitten in einer sozialen Gärung und wirtschaftlichen Umwälzung mit all ihrer Aufwühlung menschlicher Leidenschaften uns befinden. Insbesondere aber wird diese Armut in ihren Grundprinzipien einer weitgehenden persönlichen Entsagung und Einfachheit stets als geeigneter Boden für Entfaltung und Ausnützung des apostolischen Genossenschaftsgedankens sich erweisen.



568